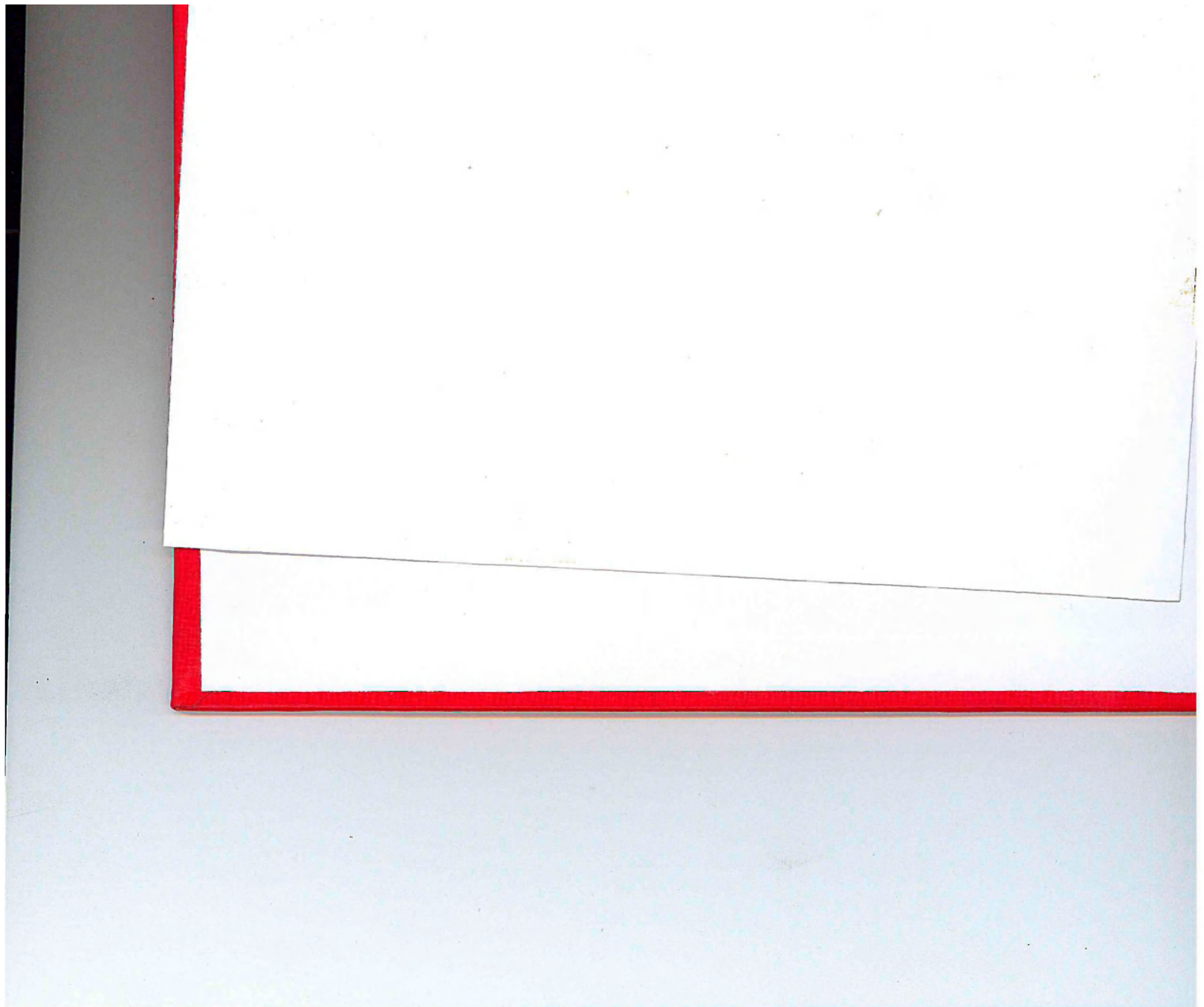
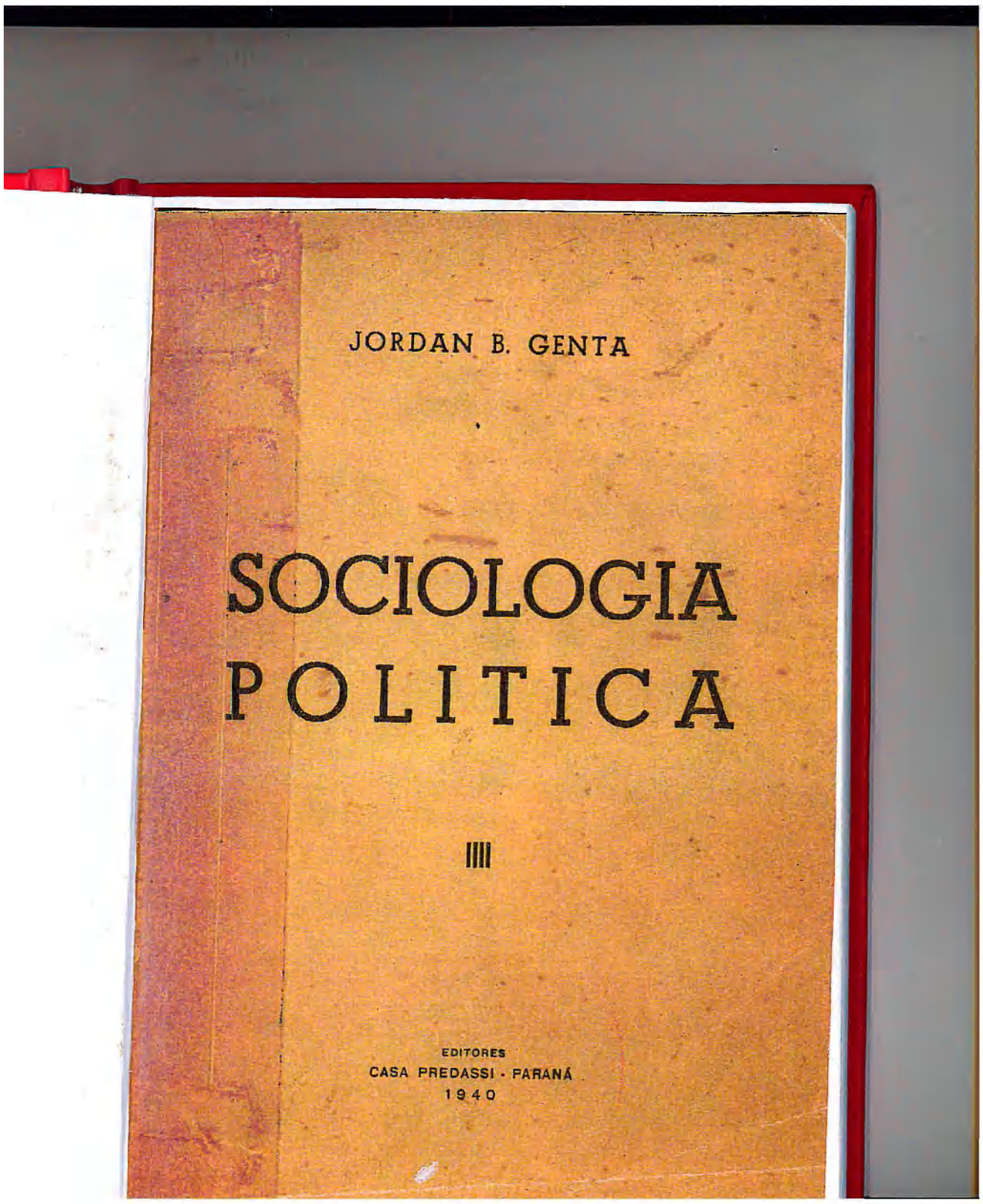



JORDAN B. GENTA
SOCIOLOGIA
POLITICA
IIII
EDITORES
CASA PREDASSI - PARANÁ
1940

MONOGRAFIA (1) presentada el 3 de Agosto 1939 para optar al cargo de Profesor Adjunto Sociologia en la Facultad de Ciencias Jurídicas Sociales de Santa Fe, ante el Jurado integrado r:

Dr. Sixto Bayer, profesor de Finanzas.

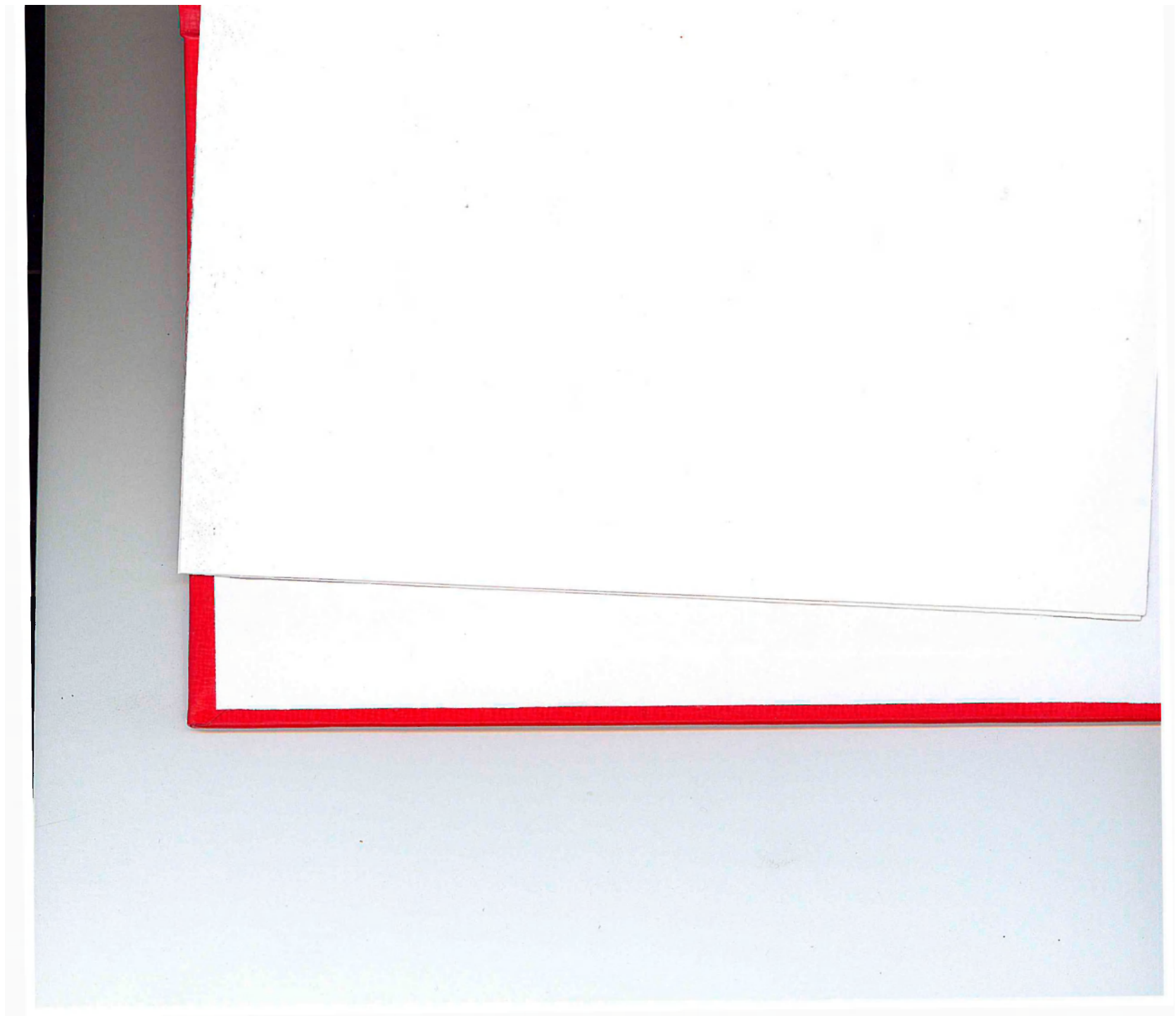
Dr. Manuel J. del Sastre, profesor de Economía Politica.

Dr. José Oliva, profesor de Sociología.

Dr. Rodolfo Reyna, profesor de Derecho Político.

---

(1) Se han introducido leves modificaciones de forma en el texto debido a la premura de su redacción originaria. Además se han agregado algunas notas y citas para aclarar y corroborar las conclusiones del trabajo.



INTRODUCCION

PROBLEMA Y OBJETO DE LA SOCIOLOGIA POLITICA

«Es notorio lo que fué el alumno de Aristóteles: la grandeza de espíritu y las grandes empresas de Alejandro, son el más elevado testimonio del óptimo resultado y del espíritu de tal educación, si Aristóteles tuviera necesidad de tales testimonios.

El solo hecho de haber formado a Alejandro, basta para disipar todas las charlas acerca de la inutilidad de la filosofía especulativa. (Hegel: Lecciones sobre Historia de la filosofía - Vol II, Cap. 3, pág. 279 y 280).

El criterio ordinario de la sociología contemporánea, especialmente en los representantes de la Escuela Sociológica Francesa, divide el contenido

de la ciencia de la sociedad en dos partes: general y especial.

La sociología general estudia el hecho colectivo, sus caracteres distintivos, su significación en el mundo humano, su relación con el individuo, las leyes de la organización social, la clasificación de las sociedades, etc.

La sociología especial estudia los diversos aspectos de la vida social: doméstico, económico, político, jurídico, moral, ideológico, etc.

En el cuadro de la ordenación externa y escolar del contenido de la ciencia, la llamada sociología política representa tan solo un capítulo, una parte consagrada al estudio de la asociación política que tiene su forma acabada y ejemplar en el Estado.

Esta posición de la sociología política, define un modo *naturalista y mecanicista* de encarar la ciencia de la sociedad; responde al criterio que en Francia ha instaurado Comte, autor además del nombre actual de esta ciencia antigua. Decimos naturalista, porque los hechos sociales son considerados como una especie de los fenómenos naturales, al igual que los hechos físicos, químicos o biológicos. La diferencia finca en el grado de concreción y de complejidad.

En su famosa clasificación de las ciencias, Comte coloca a la sociología en el rango más elevado; es la ciencia que estudia los fenómenos más particulares y complicados; requiere la colaboración de los métodos y de los resultados de las demás cien-

cias, el aporte de la biología, de la química, de la física, de la astronomía y de la matemática. En la vida humana, intervienen todos los demás fenómenos pero ella constituye algo nuevo y distinto, así como una síntesis química es un cuerpo de propiedades diferentes a las de los elementos que lo componen. La ciencia social integra las verdades de las ciencias que la preceden, con las verdades que le corresponden propiamente.

Este monismo gnoseológico, según el cual no hay más que un modo válido de ciencia, desde que se distribuye en las diversas especies de fenómenos naturales, determina necesariamente una *objetividad* idéntica para todas las ciencias; una misma *metodología* en la cual prevalece el método experimental y la observación externa. A tal punto llega este monopolio de los métodos propios de la física - matemática que Comte eliminó la psicología de su sistema de las ciencias, puesto que ella no puede prescindir del examen íntimo, de la observación interna, que no ofrece garantías suficientes para su criterio científico que hace radicar en el *hecho exterior*, en la observación precisa de los hechos exteriores, toda su validez.

Durkheim, continuador del espíritu de la sociología comtiana, extrema con aparente rigor, este planteo del conocimiento de la sociedad como ciencia natural. En "Las Reglas del Método Sociológico", insiste en que "Los fenómenos sociales son cosas y deben ser tratados como tales" (pág. 75); es

preciso estudiarlos objetivamente como cosas exteriores, pues con este carácter se presentan a nuestra consideración" (pág. 74).

Tratar como cosa, significa prescindir de toda referencia estimativa, de toda apreciación de valor, de toda vinculación con la voluntad y con las pasiones de los hombres; significa, pues, tratar la realidad social que es concreta y viva, ser de libertad y de necesidad, como si fuera un fenómeno indiferente, con la misma objetividad con que se estudian los minerales (1). Nada más absurdo; la objetividad de cada ciencia depende absolutamente del modo de ser, de la determinada realidad que estudia. Ningún error más funesto para la inteligencia y aún para la conducta del hombre, como la imposición de un tipo exclusivo de ciencia, extendiendo, como en este caso la actitud y el procedimiento propios de la ciencia que estudia la naturaleza bruta, a la realidad moral del hombre.

Si nos situamos en una perspectiva adecuada si planteamos el problema de las ciencias sociales en conformidad con el modo de ser de la vida humana, entonces veremos prevalecer nuevamente, el concepto que de esta ciencia elaboraron los grandes maestros de la filosofía clásica; aún más, la sociología política pasará a constituir el centro mismo de la reflexión y del propósito de esta ciencia prác-

---

(1) "Es preciso, pues, considerar los fenómenos en sí mismos desligados de los sujetos conscientes que se lo representan" (Durkheim: ob. cit.- pág. 74)

tica. Y estaremos tentados de llamarla simplemente con su nombre antigüo: Política.

Por lo pronto señalamos que incluso los ensayos de sociología naturalista, mantienen la intención fundamental que exigía la reflexión sociológica de los filósofos clásicos, antigüos y medioevales: hacer de la sociología una ciencia directriz del arte político, o mejor, hacer de la política una sociología *aplicada*.

Si Squillace considera a Platón, a Aristóteles a Bossuet, como "falsos precursores" de esta ciencia que recién ha encontrado su adecuada elaboración. es, precisamente, porque consideran al hombre como un ser racional y libre, referido a una ley moral, esencialmente distinta de la ley de la naturaleza física. Por eso distingue: "como la sociología está basada hoy en la noción de las leyes naturales que rigen los fenómenos sociales, mientras antes se consideraba a la sociedad como un hecho del hombre, así el número de los precursores queda muy restringido". ("Las Doctrinas Sociológicas" - tomo I, introd., pág. 28).

El pecado de la ciencia de la sociedad, realizada antes de la era positivista, ha sido considerar que la libertad tiene existencia. que la voluntad del hombre es eficaz.

Esta divergencia radical entre antigüos y modernos, se traduce en dos tipos de ciencias que acusan la misma oposición. Vamos a demostrar la superioridad del concepto clásico, a través de un aná-

¡isis detenido de la "Política" de Aristóteles, que juzgamos el paradigma, el ejemplo más acabado, de lo que debe ser la ciencia de la sociedad. Esperamos también determinar el verdadero sentido y valor de la producción sociológica de los modernos. Desde ya anticipemos que entre la Política de Aristóteles y cualquiera de los grandes y pequeños ensayos de sociología moderna, por ejemplo el de Hegel, el de Marx, el de Comte o el de Spencer, media la diferencia que va de una verdadera *sociología política* a una *política sociológica*.

Para poder apreciar adecuadamente las razones de esta categórica conclusión, será menester nos detengamos en una reflexión sobre los fundamentos filosóficos y la finalidad práctica de la sociología.

La ciencia humana se distribuye en dos grandes órdenes de saber: especulativo y práctico. El primero estudia la razón de ser y el orden jerárquico de las cosas; está dirigido hacia la Verdad. El segundo, o sea. el saber práctico, está primordialmente ordenado al bien; investiga la verdad pero en vista de la acción.

El hombre es un ser racional y libre; por eso tiene la responsabilidad de su destino. El orden de su vida no es algo que está hecho y terminado, como ocurre con los seres inferiores a él. Las ciencias que estudian la existencia humana, la psicología, la sociología y la historia, tienen por objeto una realidad moral, una realidad de conducta que es la de nuestra vida individual, social e histórica.

El hombre necesita co ocer su razón de ser y los fines de su existencia para poder actuar en conformidad con ellos. No le es posible prescindir de la consideración de esa razón y de esos fines porque no basta vivir; lo perentorio y decisivo es vivir *bien*. Para que la conducta social del hombre libre que es *actividad política*, llegue a ser una actuación consciente y fundamental le es imprescindible conocer los fines de la misma. Sin una filosofía de la práctica que determina la universalidad de los fines no es posible resolver en función de lo permanente, los problemas que las circunstancias y el momento van planteando.

Aristóteles definía al hombre como un animal político, es decir, como un ser que cuando obra en conformidad con su esencia, lo hace reflexivamente, libremente. De ahí que la sociología sea eminentemente Política; su finalidad como ciencia es proporcionarle al hombre el conocimiento necesario para su actuación eficaz y prudente en la vida de la Nación y del Estado a que pertenece. La ciencia de la sociedad se ha constituído, ha comenzado a existir, desde el momento que el hombre se elevó a una conducta verdaderamente libre; desde el momento que la costumbre y la experiencia no le fueron suficientes para el gobierno de la vida, que por su misma elevación, se proponía más difícil, exigente y responsable. Por eso esta ciencia se inicia en Grecia, con Platón y, sobre todo, con Aristóteles. Como ve-

remos más adelante, *allí comienza a existir el ciudadano y con él, la ciencia de la sociedad.*

Sólo el prejuicio naturalista pudo haber pretendido que la sociología es una ciencia que recién se constituye como tal, a mediados del siglo pasado; solo el desquicio de la inteligencia y una absoluta incapacidad especulativa, pudo suponer la enormidad de que la libertad y la dignidad política del hombre, habían tenido que esperar a los cientificistas y positivistas del siglo XIX, para tener la posibilidad de existir. Sólo la más absoluta ofuscación del juicio crítico y de la conciencia histórica, podían olvidar el siglo IV antes de Cristo y el siglo XIII de la Cristiandad, los siglos de Aristóteles y de Santo Tomás.

Todo nuestro esfuerzo en este ensayo, está consagrado a probar que la "Política" de Aristóteles, es el modelo perfecto, el criterio universal, el método objetivo, para la verdadera sociología, para toda reflexión sobre la vida social que pretenda validez científica.

Anticipemos desde ya, que la Ética es el fundamento de la sociología política para el Filósofo; esto significa que parte de verdades universales, de normas éticas de valor absoluto, porque esas verdades y esas normas se refieren a lo eterno del hombre; la política recibe, pués, sus principios reguladores de la moral y son, en lo que respecta a los fines de la sociedad política: el Bien Común y la perfección espiritual del hombre.

Esta es la parte propiamente teórica de esta ciencia práctica. La otra parte, más propia de su tarea específica, consiste en la aplicación de esos principios al examen y estimación de las situaciones sociales concretas, de la experiencia siempre particularísima y exclusiva en sus circunstancias en que se constituye y realiza toda asociación política. Aquí el juicio deja de ser necesario y demostrado; ya no tiene, ni puede tener, pretensión de infalible; estamos en el dominio de la *prudencia*, la virtud política por excelencia, el hábito de la conducta razonable. El juicio de la prudencia solo concluye probabilidades, conjeturas. No dice: *el mejor ser, el mejor camino, es necesario y absolutamente éste*; no establece el absolutismo de tal o cual solución política; de tal o cual régimen que ha tenido buen éxito real o aparente en este lugar, en esta sociedad determinada; no se empeña en mostrar que toda la historia, que toda la pasión, que todos los afanes del hombre sobre la tierra, no ha tenido otro objeto, ni otra misión que llegar a imponer esa solución, ese régimen político, esa constitución de la autoridad en todo el mundo; más concretamente, no dice: toda la historia universal no ha tenido otra finalidad que llegar necesariamente, infaliblemente, al Estado liberal, al Estado fascista, al Estado nazi o al Estado bolchevique.

El juicio de la prudencia es más modesto, más tolerante, más humano, más científico; es el juicio de Solón que instituyó para Atenas la organización

política *que mejor le convenía*, aquella que mejor se conformaba con la cantidad y calidad de los ciudadanos, con las condiciones externas de su existencia, con sus costumbres morales y sus tradiciones espirituales; aquella que para esa situación individual y concreta se concertaba mejor con los fines propios de la Ciudad, que mejor servía a la asociación de los hombres libres.

Tal es el juicio de Aristóteles cuando examina la constitución de una Ciudad determinada. El principio ético es absoluto, el juicio sobre los hechos contingentes es relativo y probable. La dignidad esencial del hombre, los fines últimos de su existencia, no cambian; las fórmulas políticas que nunca deben ser fines sino medios, varían como la existencia misma. Esta es la ciencia de Aristóteles.

Los sociólogos modernos y contemporáneos, en su gran mayoría proceden con un criterio radicalmente opuesto. Se escandalizan ante la sola anunciación de una realidad sustancial del hombre, de principios éticos absolutos; identifican la libertad con su momento inicial de libre arbitrio; sostienen que el hombre es la medida de su conducta y como las condiciones de su existencia cambian constantemente, lo que es bueno hoy ha sido malo ayer. Frente a esta liberalidad insensata del juicio moral, establecen la tiranía de los *hechos*. Parten, en rigor, de una intención, de una voluntad política determinada, desde la cual regulan su elaboración conceptual, su representación de la sociedad en la historia. Por

eso hemos llamado a todos estos ensayos con la denominación común de *Política* sociológica; tienen también otro nombre que preferimos: *Ideología*, o sea, construcciones discursivas elaboradas para dar una apariencia de justificación racional, a una intención o interés político particular de una clase, de un partido, de una raza, de un Estado, etc.

Hemos dicho que la sociología es fundamentalmente política. Esta afirmación se justifica en el hecho de que la sociedad política, la Ciudad o el Estado, constituye la forma acabada y perfecta de existencia social; ella recoge, integra y supera en su organización, las demás instituciones sociales que son imperfectas porque no se bastan a sí mismas; necesitan del Estado para realizar sus fines propios y colaborar en el Bien Común y en la perfección espiritual del hombre.

Por eso, en este estudio, todas las agrupaciones humanas que carecen de rango político, están situadas, conforme lo ha establecido certeramente Hegel, fuera de la Historia Universal.

Lo inferior se explica por lo superior y no viceversa. Se comprenden adecuadamente, la vida y el sentido de las comunidades llamadas arcaicas, en base y por oposición a la Ciudad o Estado históricos. Es desde la libertad que comprendemos la servidumbre; es la posesión de la conciencia reflexiva que permiten explicarnos la inconsciencia y el impulso inmediato; es el sentido de la dignidad que nos hace apreciar la indignidad. El criterio *genético*

o evolutivo, tan caro a los psicólogos, a los sociólogos y a los historiadores modernos, invierte el orden y la jerarquía: los orígenes son siempre subalternos; el comienzo es siempre lo más precario, lo más inferior, lo más incompleto, lo más informe; lo superior, lo acabado, lo perfecto, es rechazado de la existencia, proyectado siempre en un *más allá*, en una meta siempre futura, en un término siempre remoto, hacia el cual se marcha gradual y progresivamente, desde lo más inferior y menoscabado.

No hay más que dos posibilidades, dos criterios de medida de las cosas y de los seres; o en el principio está Dios, lo Suma Perfección; o en el principio está la nada, el caos indiferenciado, la vaguedad absoluta, de la cual va saliendo todo por un movimiento ciego y sin sentido.

Para nosotros, la existencia, la actualidad, es, ante todo, el privilegio de lo que es absolutamente, del Ser perfecto; el principio es lo definido, lo acabado, lo completo; por eso la sociología es política, ciencia del Estado (1).

---

(1) La oposición radical en el método, en el modo de referirse a las cosas, se evidencia en la comparación de las citas que transcribimos a continuación: la primera pertenece a la «Política» de Aristoteles. «Conviene observar la naturaleza en los seres que se han desenvuelto según estas leyes, más bien que en los seres degradados. Supongamos, pues, un hombre perfectamente sano de espíritu y de cuerpo, un hombre en quien sea visible el sello de su naturaleza; porque no hablo de los hombres corrompidos o dispuestos a corromperse, en los cuales el cuerpo suele mandar al alma; son viciosos y se les conoce que están constituidos contra el voto de la naturaleza» (Libro I, cap. 2, 10).

La segunda corresponde a «La Regla del Método Sociológico» de E. Durkheim: «Las formas morbosas de un fenómeno revisten la misma naturaleza que las formas normales, y, por consiguiente, es necesario observar ambas para determinar esta naturaleza. La enfermedad no se

En conformidad con el punto de vista que acabamos de exponer, hemos distribuido nuestro trabajo en la siguiente forma:

1°.-) La Sociedad humana es un producto de la necesidad natural y de la libertad; por eso hemos consagrado el primer capítulo al estudio de la naturaleza física, y de los elementos geográficos, en su relación con la vida del hombre y del Estado.

2°.-) Hemos tratado a continuación el problema de la llamada comunidad primitiva, es decir, hemos examinado el contenido y el valor de todas esas formas de vidas que están fuera de la historia universal, fuera del Estado.

3°.-) El tercer capítulo está dedicado a las grandes organizaciones del poder de Oriente, que representan el comienzo de una existencia política, y que, en verdad, aparecen determinadas por su diferencia y oposición a la existencia Griega, iniciadora de toda vida universal, fundadora de la Ciudad y de la Ciencia.

4°.-) Hemos estudiado en el capítulo cuarto distribuido en dos partes, La Ciudad Griega y el Imperio Romano.

5°.-) El capitulo quinto, el más importante y decisivo de este trabajo, porque está consagrado al estudio de la Política de Aristóteles, cen ro de to-

opone a la salud, son dos variedades del mismo género que se ilustran mutuamente. He ahí una regla hace tiempo reconocida y puesta en práctica por la biol·gía y la psicol·gía y que la soci·logía na de tener muy presente» (Cap. II, 2, pág. 920).

das nuestras referencias, principio rector en nuestra manera de encarar la Sociología.

6º.-) El problema del Estado moderno, es decir el tránsito de la sociedad estamental a la sociedad de clases, constituye la primera parte de este capítulo. La segunda considera las diversas formas realizadas o propuestas en que se promueve la dinámica estadual contemporánea.

7º.-) El capítulo séptimo trata el problema de la ideología y su relación con la Política.

CAPITULO I

NATURALEZA E HISTORIA

El momento geográfico en la vida del Estado

Vamos a considerar en este capítulo uno de los *elementos naturales*, una de las condiciones externas, en la vida política del hombre: el momento geográfico.(1)

La posición del valor, la universalidad de la vida espiritual del nombre, en el pensamiento, en la creación y en la conducta, se realiza en individualidades

(1) Otro de los elementos naturales es el *factor racial*. La raza, análogamente a las condiciones geográficas y climatéricas, no constituye una razon de ser, no liene al espíritu del hombre; tan solo es una condición necesaria pero externa, de su existencia. Los factores naturales dirimen el lado externo, el lado de la dependencia, del ser para otro, de la vida humana; son la *materia* con la cual el espíritu realiza sus fines.

concretas: la persona singular, la Nación, el Estado y la Iglesia.

La vida de un pueblo acontece en un espacio y en un tiempo determinado; asume, pues, los caracteres de la existencia natural. Es notorio un vínculo sustancial entre espíritu y naturaleza(1) en el hombre, más aún, la historia se juega en la tensión entre ambas instancias, de ahí su entraña dialéctica: la posición difícil de la libertad racional en el valor y la fácil degradación en la naturaleza uniforme y rutinaria.

La historia es siempre *contemporánea*, como dice Croce; oposición viva y agónica entre el acto espiritual y el hecho natural; dualidad que no puede resolverse definitivamente en la tierra. El esfuerzo de salvación de una nación o de una cultura, de un pueblo que tiene la responsabilidad de un destino, se cumple en su ordenación política, en su arte, en su virtud, en su filosofía y en su religión.

La voluntad que sostiene y realiza una cultura, se quiebra en el tiempo de la existencia finita, pero queda un mensaje para después. Lo verdaderamente histórico es lo que aconteció una vez para siempre. El momento se redime en la perennidad del valor cumplido; tal es el profundo significado de lo clásico en nuestra cultura occidental.

(1) Naturaleza en el sentido de *exterioridad*, de ser físico, es decir, extraño en sí mismo a la espiritualidad y que solo participa como materia en toda existencia informada por aquella.
El otro significado del término naturaleza, utilizado en este estudio lo hace sinónimo de *esencia*, ser íntimo, de una cosa.
En cada caso, el contexto nos ilustra claramente sobre cuál de los significados ha sido empleado.

La sustancia histórica del hombre es una revelación del Cristianismo; por eso la conciencia histórica universal es eminentemente cristiana. El sentido de misión universal, el problema de la redención extendido a todos los hombres y pueblos de todos los tiempos, que supera la limitación judaica de único pueblo elegido (privilegio de la particularidad) es el Evangelio definitivo del cristianismo, la voluntad esencialmente piadosa que actualiza la historia.

La pasión y muerte de Jesús aconteció en un momento dado para todos los momentos del siglo. Llegó el tiempo para la nueva palabra, la palabra para todos los hombres, cuando el orden espiritual asumió plena trascendencia respecto a la vida política y social, superando la conciencia aprisionada en el horizonte cerrado de la particularidad y de la ciudad mortal es, elevándose a la conciencia histórica, evangélica. Desde entonces una dignidad nueva, un prestigio realmente divino desciende sobre la tierra. Toda ciudad del mundo y toda vida humana se mide en la misión intransferible y absoluta que cumple o defrauda.

El estupor pagano ante la propia muerte y ante la corrupción de la Ciudad que logra ocultarse heroicamente en la difícil serenidad de su gesto (el gesto socrático que guarda el Fedón inmortal); ese estupor, repetimos, se resuelve en la suprema esperanza redentora o en la angustia desesperada de la negación.

Desde que la eternidad del valor, florece en la existencia finita, obra el influjo de la relación natural. La naturaleza es siempre varia, múltiple, dispersa. El vínculo existencial entre la geografía y la historia, entre la naturaleza y el hombre, traduce la separación en el tiempo y en el espacio de los diversos grupos humanos.

En toda existencia finita advertimos dos momentos de lo natural, de lo sensible: interior y exterior. Cada pueblo tiene una manera interna de ser, una subjetividad propia; además su vida transcurre en un contorno geográfico, en un espacio de destino determinado. El momento exterior nos sitúa en el mundo de la geografía.

No estudiaremos aquí el suelo como algo simplemente externo, como algo simplemente abstracto y previo donde luego se instala un grupo humano; nos interesa una indagación concreta que nos descubra el "tipo natural de la localidad", en función de la vida de los pueblos y de los Estados.

Seguiremos en esta exposición, las reflexiones fundamentales de Hegel en su "Filosofía de la Historia Universal"

Pretender una autonomía absoluta o una absoluta dependencia del espíritu respecto de la naturaleza, es caer en la abstracción. La naturaleza es un momento integrante de la historia, interviene como resistencia, como negación, que debe ser trascendida siempre de nuevo, por la voluntad de valor que actúa en su movimiento dialéctico, en su dina-

mismo interior. Una Nación, por ejemplo, no se puede confundir con la simple comunidad de origen; es ante todo, un acto de voluntad: la naturaleza subjetiva del pueblo y el paisaje corresponden al principio espiritual que les confiere sentido y vida.

Respecto de la naturaleza exterior, se ha reiterado con frecuencia, el valor decisivo del *clima* en el desarrollo de la vida y de la cultura de un pueblo. Hipólito Taine ha insistido largamente, pero la respuesta definitiva es que el mismo cielo ha cobijado sucesivamente, a comunidades superiores y a comunidades sin historia propia, a pueblos libres y a pueblos colonos.

Esto no importa desconocer la influencia del *Clima*; es notorio que ni el trópico ni la zona glacial son ambiente propicio para la libertad, para la vida de los pueblos con significado universal, para la vida del Estado.

El hombre en la esfera sensible está fuera de sí mismo, en la pura particularidad, en simple relación de necesidad con las cosas y los seres.

Toda presencia humana activa supone, al menos, su primer asomarse a sí mismo, una toma posesión reflexiva, un momento de conciencia. En esta primera posición de universalidad, el hombre es *conciencia natural inmediata* del contorno físico. Todo movimiento ascendente, toda trascendencia importa un acto de reflexión, una afirmación del espíritu frente a su *inmediatez*, a su ser *dado*, a su ser determinado absolutamente por la naturaleza. El

hombre trasciende de lo sensible, se independiza de su vínculo inmediato con la naturaleza, de su estar sumido en ella, mediante *reflexión* sobre sí mismo. Si la naturaleza es demasiado poderosa (excesivo calor o frío) la liberación es difícil y aún imposible.

La naturaleza se determina esencialmente en la cantidad. Una cantidad excesiva, una dimensión extrema, abruma al hombre, le oprime hasta el embotamiento; le impide libertad de movimientos, enriquecer su intimidad y asumir la responsabilidad de un destino.

Cuando la naturaleza gravita demasiado sobre la voluntad, resiste ventajosamente a ser convertida en *medio* para su realidad culta. Por esta razón, la zona templada de la tierra es el escenario de la Historia Universal.

Vamos a considerar las diferencias naturales más generales, anticipamos que la relación entre la tierra y el mar,es la más importante, histórica y absolutamente.

En la tierra podemos distinguir tres elementos fundamentales: 1º. altiplanicies sin agua; 2º., valles surcados por ríos; 3º., litorales.

La altiplanicie sin agua es el principio indiferente, informe, o mejor, cerrado en su uniformidad. Las grandes estepas y pampas son capaces de movilizar al hombre pero solo con impulsos mecánicos, con arranques violentos, constituyen el suelo habitual del *nómade*, la forma vacilante, indecisa, vaga, de existencia. No determinan por sí mismas el arrai-

go del hombre, lo solicitan hacia fuera, hacia el exterior. No hay punto fijo de referencia; el hombre vaga en su fantasía en la inmensidad monocorde. El suelo no está cultivado, cuidado, cualquier parte da lo mismo, tiene el mismo valor para el nómade.

La necesidad lo mueve a trasladarse pero no alienta en él, verdadera inquietud. Su movimiento transcurre en un círculo uniforme como su contorno natural.

El nómade suele vivir en estado de lucha con los elementos y con otros hombres. Esta circunstancia desarrolla poderosamente el sentimiento de la propia personalidad, una gran resistencia, la entereza ante el peligro. Como momentos negativos destaquemos con la tristeza especial del nómade, el aislamiento abstracto, la incapacidad de convivencia que determina el principio de la pampa o de la estepa.

La inestabilidad de la vida nómade mantiene su constitución patriarcal, la diseminación en familias que la caracteriza, hace imposible la organización en Estado. El robo y la rapiña son situaciones normales en esta forma de existencia. La montaña es el lugar propio de la vida pastoril, aunque la condición varia permite la agricultura, lo peculiar aquí es que la vida se cierra en la localidad. Ocurre cuando la estrechez del espacio dificulta demasiado la vida, se reunen grandes masas de hombres y se precipitan sobre los valles fértiles.

Las corrientes humanas que se vuelcan irresistibles sobre los paises cultivados desde la montaña o las llanuras sin agua de la altiplanicie, arrasan con todo a su paso, siembran la destrucción y la muerte, sin incorporar ni dejar absolutamente nada; Su movimiento no obedece a ningún principio vivo; los impulsa la necesidad.

Recuérdese a Gengis Khan y, en general, las invasiones de tártaros y mongoles.

Otra posibilidad en la altiplanicie, son las corrientes de agua que quebrando la cadena de montañas, descienden hasta el mar; es de importancia decisiva si es breve o dilatado el curso del río hasta la costa. Un caso extremo de proximidad entre las montañas y el mar, es el de Chile. Nuestro país presenta una situación totalmente opuesta en sus regiones vitales.

Volviendo al punto de partida, reiteramos que, sobre todo, en las altiplanicies sin agua y que solo disponen de lluvias tardías, lo típico es la vida patriarcal. La tierra es estéril y sólo ocasionalmente fecunda, por eso el patrimonio de sus pobladores momentáneos no es jamás su propiedad y cultivo, sino los animales. Ausente la convivencia estable, no se desarrollan relaciones jurídicas. No hay más que las relaciones extremas de la hospitalidad y del saqueo.

El valle es el principio de la transición. Aquí la independencia del hombre tiene otro sentido que en la altiplanicie. No es la libertad abstracta de la

indeterminación, de lo ilimitado, como ocurre en la pampa, por ejemplo; es la libertad que se concreta en una diferenciación, en una determinación, en un límite, y que por lo tanto, no impulsa hacia afuera, sino que se recoge en cultura interior. El valle significa el suelo fértil, conduce a la agricultura. La agricultura exige inteligencia y previsión; requiere, además, inventiva para procurarse instrumentos. La agricultura es, sobre todo, *cuidado;* fija al hombre en la tierra cultivada como un mundo intransferible; determina la organización del derecho para cuidar la convivencia y pone al hombre en función de lo *general.*

La satisfacción de las necesidades, no es inmediata como en la existencia nómade (la caza, el robo), está, por el contrario, mediatizada por el trabajo previo y calculado de la tierra.

El individuo entra en *dependencia recíproca* con los demás para satisfacer su necesidad: la fatiga, la ansiedad, el sufrimiento y la alegría, son comunes. Surgen la propiedad del suelo y la división en clases.

Los instrumentos y almacenes necesarios han conducido a la vida sedentaria; cesa el aislamiento abstracto del nómade; se organiza la dependencia del individuo respecto de lo *general*; lo puramente singular es excluído. Se comprende fácilmente la *centralización* del poder y del gobierno de la vida. Aparecen los Estados y los Imperios. En Asia que es el oriente eterno y absoluto de la historia, se

iniciaron las grandes organizaciones del poder en sus valles inmensos.

La altiplanicie impulsa hacia lo indeterminado e impreciso. El principio del valle, en cambio, tiende a fijar la vida en lo universal. El litoral nos lleva a meditar sobre el destino del mar. El mar es el principio de *unión*, de *comunicación*: a su vera han tenido lugar los grandes encuentros. El mar Mediterráneo es el *centro*, el mediodía eterno de la Historia Universal; en su litoral acontecieron los hechos decisivos, definitivos: la Antigüedad greco-latina y el advenimiento del Cristianismo.

El mar es el principio que *une*, es decir, el principio opuesto a la altiplanicie que hace remoto al hombre en su soledad abstracta. La vasta altiplanicie sin agua, es lo cerrado, la clausura de lo informe, de lo indiferente.

El principio del valle es la transición entre los elementos extremos.

El mar incita a trascender lo limitado; impulsa a la aventura de lo infinito, despierta a la energía y a la acción. La pampa, la llanura sin límites, sugiere la entrega y la renuncia.

Es menester una voluntad largamente sostenida para dominar a *indiferencia* de su principio.

El mar no tolera la vida ceñida, reducida a un sistema de limitaciones. Se distingue del valle que fija y adhiere al hombre a su tierra y organiza su vida en un conjunto de dependencia.

El trabajo de la tierra, la agricultura, impone

una labor de cuidado, bien delimitada y precisa. Y el hombre, en cambio, afronta el mar para lograr riquezas o la satisfacción de una necesidad particular, la inseguridad permanente en que queda situada su existencia, cambia el sentido del esfuerzo. El encuentro inmediato con el riesgo y con la muerte en el «mar proceloso», importa el desprecio de la vida y de la riqueza. El mar reclama astucia para ser dominado virilmente; el elemento líquido parece dócil a todas las formas, a todas las intenciones, pero esa blandura oculta la traición y su sentido implacablemente destructor. El mar suscita el valor, una valentía inteligente y astuta. La búsqueda de la riqueza se convierte, pues, en algo noble y magnífico. El hombre se redime de la mezquindad del fin propuesto, en su lucha heroica con el mar. El mar sublima su conducta y le confiere la dignidad del valor. La vida ascendente, el sentido de misión universal, el Evangelio, encuentra en el mar la sugestión eterna.

El «aliento de la marina» invita a trascender toda limitación, toda rigidez propia de la tierra firme. Los grandes Estados del Asia histórica han ignorado el destino del mar. En la tierra firme agotaron el contenido de su existencia; el hombre oriental volvió la espalda al inmenso litoral marino, por ejemplo, de la China y de la India. En el mar terminaba la tierra y la posibilidad de la vida.

El mar lleva a todas las tierras, es e puente tendido entre todos los mundos humanos.

Se sobreentiende que el dominio *mecánico*, artificial, logrado por la técnica moderna, quebranta la relación viva, concreta e inmediata del hombre con el mar. La seguridad y la facilidad de explotación, desvirtúan y alejan al hombre de la naturaleza; interponen entre ambos, un mundo maquinal de artefactos.

Decíamos al comienzo que la oposición más acusada, es la de tierra firme y litoral marino.

Un pueblo superior y dirigente debe integrar en su vida, ambos principios: el sentido de permanencia de la tierra y la inquietud aspirante del mar.

La voluntad política del pueblo argentino debe asumir esta misión; debe integrar ambos principios, en su vocación por la grandeza de la Nación y del Estado.

Africa es el continente aislado y sin historia el aborigen vive sumido en una existencia natural; no constituye la etapa primitiva de una supuesta humanación de la bestia (como pretende el evolucionismo naturalista o la pseudo teoría de la perfectibilidad infinita), sino una *degradación* del hombre. Mejor que en ningún otro ejemplo, se confirma aquí la verdad del criterio aristotélico, de que el principio no es la *iniciación* en el tiempo, lo que comienza a ser, sino lo perfecto, lo acabado. Por eso la medida del hombre, la medida del nivel de humanidad en las distintas tribus, pueblos o grandes Estados,

separados en el tiempo y en el espacio, no puede ser el animal; sólo las formas más remontadas de existencia, aquellas en que el hombre se manifiesta en mayor conformidad con su ser propio, pueden constituirse en criterios de valor, en principio de explicación; en última instancia, la medida del hombre es Dios, porque es el principio y el fin absolutos.

Las analogías entre el llamado hombre primitivo y el niño, fincan en lo que al primero le falta por *privación* (por incapacidad o corrupción) y al niño porque no lo ha alcanzado aún, en su ser incompleto que va creciendo hacia su plenitud. Ninguna ley más disparatada y absurda como aquella tan difundida de Haeckel, sobre todo, cuando se aplica a la historia del hombre; en conformidad con la supuesta vigencia de una ley según la cual, la ontogenia repite la filogenia, el curso de las edades del individuo resumiría el de la humanidad en general.

El Africa negra y también, América y Australia indígenas, están fuera de la Historia Universal; constituyen respecto de la existencia histórica, el *mundo prehistórico*, no en orden a la cronología, sino en el sentido de que no alcanzan o no han alcanzado *rango histórico*. Por esta razón, en su existencia social está ausente la política, falta la dignidad del Estado.

El Estado es la verdadera *Individualidad histórica*, el régimen de la autoridad en toda existencia humana que es o ha sido protagonista en la Historia Universal. Como ya hemos establecido, en la realidad histórica, concurren la libertad y la necesi-

dad, la voluntad racional y la pasividad del impulso. Allí donde falta la *comunidad política*, el orden que recoge en su unidad consciente y promovida por la voluntad, todas las demás asociaciones fundadas en relaciones de parentezco, de vecindad, de economía, de dominio personal, etc., estamos fuera de la Historia.

El mundo prehistórico es el mundo anterior a la vida del Estado; es la ausencia de la vida reflexiva, consciente de sí del hombre. Ajustándonos a la objetividad propia de las ciencias éticas, examinaremos las determinaciones peculiares y distintivas de las llamadas comunidades arcaicas o primitivas, estimándolas en base a la comunidad perfecta que es política: el Estado.

CAPITULO II

LA COMUNIDAD PREHISTORICA

En todas las situaciones sociales históricas, no falta nunca el elemento *comunidad*, representado, en general, por la comunidad familiar, pero en todo orden social o estadual, ella participa como *estrato*, como parte de un todo; aquí la vamos a considerar en las situaciones donde constituye el principio de asociación, donde ella define la forma de agrupación total. Se trata, pues, de dibujar su perfil válido para aquellas épocas en las cuales, la comunidad forma la ley estructural de la vida social y que veremos corresponde a la existencia prehistórica del hombre.

1.° — Todas las comunidades se determinan en un *espacio de convivencia* real y próximo de un grupo humano. Comunidad implica proximidad, habitar

el mismo lugar de destino; no es posible una comunidad a la distancia.

Un ambiente familiar y constante donde se dan las condiciones de un destino común para todos los miembros del grupo, es determinación intrínseca de la comunidad.

También la vida en la sociedad política acontece necesariamente en un lugar, pero en ella solo es el campo donde juegan las relaciones humanas, es la tierra cultivada, el territorio dominado, la distancia superada. Pero en la comunidad ofrece un matíz inconfundible y decisivo: es espacio de destino, ámbito cerrado e inevitable. Aquí se convive bajo las mismas necesidades y se enfrentan las mismas dificultades; todos «poseen el mismo mundo y el mismo mundo está en ellos» (H. Freyer: Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft — Cap. III, 4 — pág. 242).

Es el todo, *el nosotros* de la comunidad que recuerdan u olvidan los Dioses del lugar.

Conclusión: el ser primaria y absolutamente *nosotros* de la comunidad en el espacio exclusivo de destino, constituye el primer momento de ella.

El fondo sustancial de las relaciones actuales entre los individuos, es el *nosotros* de la comunidad. Ella dura a través del tiempo y se diría que es inmortal: dura, es decir, continúa repitiéndose con una *uniformidad* análoga a la vida vegetal o animal; en rigor, está fuera del tiempo concreto, real, agónico,

que es el de la existencia conforme a su ser, en el hombre.

En la comunidad no se duda respecto de ella; no hay quien forma parte y quien se separa del grupo. La unidad perdura firme e inmutable como si el tiempo que se lleva a los individuos y a las generaciones, resbalara sobre ella.

Este carácter de la comunidad nos la evidencia en contraposición radical a la sociedad política, histórica. Todo Estado se ordena y se sostiene en su voluntad de ser en el tiempo histórico, en la tensión permanente de las fuerzas antagónicas que pugnan en él.

La comunidad ingresa en la historia en tanto que su clausura es quebrantada por la historia misma que choca contra ella: librada en su sino permanecería invariable. Dura pero no crea; se conserva pero no se diferencia, ni se supera, ni se perfecciona. Su símbolo, dice Freyer, es el *árbol*; crece pero sin diferenciarse y permanece impasible, indiferente, tras la pérdida de los individuos que la integran en cada momento, como el árbol en la caída de sus hojas.

2°. — Corresponde destacar en segundo término, las fuerzas y las potencias del alma que nutren la vida de la comunidad. Por lo pronto hemos señalado ya hasta que punto el espacio de la comunidad, adhiere a sus miembros al suelo. El mismo horizonte obligado para todos; el mismo conocimiento del espacio y del tiempo; las mismas incle-

mencias y los mismos favores del cielo y de la tierra; el mismo patrimonio de cultura encerrado y expresado, en primer término, en el lenguaje común; y después en las costumbres, en los duelos y en las fiestas comunes, en la habitación y en los instrumentos. Aquí el individuo es absolutamente, íntegramente, lo que es la comunidad; aquí y solo aquí, tiene validéz el principio de Comte que considera al individuo como una fracción, como una mera resultante de la sociedad. Se comprende facilmente que sus discípulos y continuadores pudieran documentar largamente su vigencia, en el estudio de los clanes, de las tribus, de las poblaciones llamadas arcáicas o primitivas. Se comprende que Durkheim, en base a sus comprobaciones en estas formas de vida, llegase a confundir *sociedad y religión*, llegase a ver en el poder social la fuente del poder divino (1). En efecto, en los grupos totémicos, sobre todo, se manifiesta la confusión entre la vida social y la vida religiosa, pero lo que olvida Durkheim es que solo en ese mundo donde se muestra disminuída o degradada la existencia humana, encuentra verificación, o mejor, apariencia de verificación, su *panteísmo social*.

En modo análogo Lévy Bruhl (en sus libros: «Les Fonctions Mentals dans les Sociétés Inférieures», «La Mentalité primitive» y «L'ame primitive»), encuentra que la lógica inmanente a la mentalidad de estos grupos «primitivos», funciona conforme a principios distintos a los de nuestra inteligencia de hombres cultos de Occidente. En lugar del principio de identidad (cuyo significado preciso es la identificación en la diversidad, puesto que identificar es distinguir) como norma suprema del pensamiento, el juicio del hombre primitivo funciona conforme a una ley de *participación* (1). En virtud de esta ley, la relación del signo al significado, del símbolo al contenido expresado en él, es vivida como identidad real, como confusión física de los términos; así, por ejemplo, estiman que un daño hecho a una prenda perteneciente a un enemigo implica un daño hecho realmente a la persona misma; es sabido, además, que en los clanes totémicos, cada uno de sus miembros es a la vez, él mismo y el tótem del grupo: piedra, planta o animal.

---

1) «...en el mundo de la experiencia, no conozco más que un sujeto que posea una realidad moral más rica y más compleja que la nuestra: es la colectividad. Me equivoco, existe otra que podría desempeñar el mismo papel: es la divinidad. Hay que escoger entre Dios y la sociedad. No examinaré aquí las razones que pueden militar en favor de una u otra solución, que son ambas coherentes. Agregaré que, desde mi punto de vista, esta elección me deja bastante indiferente pues no veo en la divinidad sino la sociedad configurada y pensada simbólicamente. «(Durkheim: Sociología y Filosofía, Cap. II, Determinación del Hecho Moral).

1) «Llamaré *ley de participación* al principio propio de la mentalidad «primitiva» que rige las conexiones de sus representaciones...en las representaciones colectivas de la mentalidad primitiva, los objetos, los seres, los fenómenos pueden ser de una manera incomprensibles para nosotros, a la vez, ellos mismos y otra cosa. De una manera no menos incomprensible, emiten y reciben fuerza, virtudes, cualidades, acciones místicas, que se hacen sentir fuera de ellos, sin dejar el lugar donde están.

En otros términos, para esta mentalidad, la oposición entre el uno y lo múltiple, lo mismo y lo otro, etc., no impone la necesidad de afirmar uno de los términos si se niega el otro, o recíprocamente». Lévy Bruhl: Les Fonctions mentals dans les sociétés inférieures — Cap. II, 2, pág. 76 y 77).

Lo que ocurre, en verdad, es que la inteligencia de este hombre inferior está sumida en la imaginación y en el ensueño, se determina en la afectividad más inmediata, inconsciente y subalterna: *la fusión y el contagio afectivos*. No repara Lévy Bruhl que a la mentalidad primitiva le falta *objetividad*, o sea, es incapáz de librarse de la subjetividad sensible, de elevarse a la reflexión sobre sí y sobre las cosas. Lo que él considera una mentalidad diversa de la nuestra, no es más que un ejercicio inferior o un *estado* en que la inteligencia funciona en servidumbre de la imaginación (1).

---

(1) «La inteligencia del primitivo es de la misma *naturaleza* que la nuestra; ella puede ser más viva que en algunos civilizados. Pero lo que se establece aquí es una cuestión de *estado*, de condiciones de ejercicio. Todo el régimen mental del primitivo se funda en el primado de la imaginación. La inteligencia está totalmente ligada y subordinada a la imaginación y a su universo salvaje. Un tal régimen mental es un régimen de conexión experimental y vivida con la naturaleza, del cual difícilmente podemos representarnos la intensidad y la amplitud.

Es éste un estado inferior, pero no despreciable....

A favor del estado de participación experimental y vivido, en el cual toda su vida mental está constituída, la presencia de conocimiento del significado en el signo deviene para él una presencia de realidad, una fusión y una equivalencia física del signo y del significado (invocación de los nombres míticos; objetos mágicos: hechizos; idolatrías). El primitivo está embriagado de la excelencia del signo; éste sin embargo, no pierde jamás del todo su relación de significación (a otra cosa). El ídolo es dios y no es jamás del todo, dios.

....Pero si la inteligencia está allí con sus principios, su lógica, sus curiosidades, sus virtualidades, sus intuiciones, sus grandes inclinaciones primordiales.—la misma inteligencia que la nuestra.—sin embargo ella se aplica a la obra de una manera totalmente distinta, según un estilo enteramente diferente, porque ella no está en ella misma, sino en la imaginación, en el mundo fluído, inmenso y fecundo de la imaginación cuya ley sufre, y donde se preparan los materiales vivientes y los grandes temas nutricios sobre los cuales trabajará la vida racional propiamente dicha, pero que no se encuentran aún en el estado racional. No hay diferencia de naturaleza entre la inteligencia del primitivo y la nuestra pero hay entre ellas una fundamental diferencia de *estado*....Reduciendo su tésis a la afirmación de una tal diferencia de estado es Lévy Bruhl quien tiene razón» (Maritain J.: Signe et Symbole, II.).

Marcel Mauss, otro distinguido representante de la escuela sociológica francesa, en su «Essai sur le Don, Forme et Raison de l'échange dans les sociétés archaiques» (L'Année Sociologique, Tomo I—1923, 1924—), nos muestra el carácter estrictamente social de las donaciones, prestaciones y cambios en diversas poblaciones de Melanesia, Polinesia, el nord-oeste americano, etc. Concluye el autor que «este principio del cambio—don—ha debido ser el de las sociedades que han superado las fases de la *prestación total* (de clan a clan, de familia a familia) y que, sin embargo, no han alcanzado aún al contrato individual puro» (Cap. II, pág. 126). En el orden de los cambios, se evidencia como en todos los demás, su fusión y su confusión con la vida social misma.

Freyer concluye con razón «en este estado es la cultura, un mundo de formas cerrado que cierra un conjunto, construido horizontalmente» (Ob. Cit. Cap. III, 4. pág. 245).

Todos los miembros de la comunidad participan íntegramente en los contenidos de la vida común; no existen aquellos que tienen derecho a una participación existencial en tales contenidos y aquellos que están excluídos de su posesión.

El *lenguaje* es el testimonio vivo de la comunidad; su principio formador y su fuerza de conservación. Destaquemos que incluso en las culturas superiores, tiene el lenguaje esta función unificadora y protectora.

Se ha hecho notar reiteradamente que la estructura de la comunidad es semejante a la del lenguaje viviente; más aún, se ha extremado el juicio hasta afirmar que la comunidad es absolutamente lenguaje. Así como el lenguaje es indivisible y no puede ser posesión y uso exclusivo de un individuo, lo mismo acontece con el patrimonio cultural de una comunidad. Resuena toda la lengua en cada palabra; análogamente, cada individuo es la resonancia de la comunidad toda.

Conclusión: en las llamadas sociedades arcaicas, la comunidad es todo y el individuo nada; es decir, no tiene el individuo iniciativa capaz de modificar el medio social, no constituye una fuerza eficáz y dirigente como acontece en las sociedades históricas; todo lo que es esencialmente le viene de la comunidad. Esto no quiere decir que no haya diversidad entre los individuos como veremos a continuación.

3°.—La prioridad absoluta del *nosotros*, no supone la identificación o la nivelación totales de los miembros de la comunidad; subsisten las diferencias naturales entre los individuos, como se comprende facilmente: unos son más diestros, más osados, más empeñosos o más experimentados que nosotros.

Pero esta nota peculiar, ese matiz diferencial de los individuos, no significa, ni puede significar jamás, el debilitamiento del vínculo de comunidad.

Las tareas y ocupaciones se distribuyen naturalmente entre los miembros de la comunidad. La

individuación es también natural y no puede confundirse, en modo alguno, con la *individualidad* moral, testimonio de libertad y de señorío de sí, que en las asociaciones históricas, puede llegar a enfrentar el conjunto y promover un nuevo orden y una nueva dirección en él.

Las consideraciones que anteceden, nos permiten ahora un examen adecuado del fenómeno de la *autoridad* que interesa especialmente, al objeto de este trabajo.

La autoridad es una necesidad ontológica, o sea, traduce una exigencia propia del ser y del orden de todas las cosas y de todos los seres. Es notorio que el mineral está subordinado a la planta, la planta al animal, el animal al hombre y el hombre a Dios. Entre los hombres no sería posible convivencia alguna sin regulación y dirección de las tendencias, de los impulsos, de los modos peculiares de alma y de ser que se manifiestan en diversidad múltiple e irreductible.

La autoridad aparte de ser una consecuencia de la jerarquía ontológica de los seres, por lo cual cada orden de cosa aparece ordenado y subordinado al que le es superior, es una necesidad para el orden de la vida humana, no sólo por las diferencias que acabamos de reconocer entre los hombres, sino por que en ellos, en nosotros, es evidente la voluntad gratuita del mal. Por eso, aún allí, donde se realiza más altamente, mas plenamente, la forma entera de la humana condición, la autoridad se

manifiesta también como poder que obliga e impone sanciones.

La desigualdad real, la tendencia inmediata al propio interés y la intención gratuita del mal, entre los hombres, se traduciría en el conflicto y en el desorden constantes (tal la representación abstracta de Hobbes del supuesto *estado de naturaleza* en que el hombre sería un lobo para el hombre), sino obraran primordial y naturalmente vínculos de subordinación y autoridad entre ellos.

Todas las situaciones sociales, históricas o prehistóricas, dan testimonio de esta relación de autoridad y de subordinación, de mando y de obediencia, de conductores y de conducidos. Pero esa relación se diferencia esencialmente en las diversas situaciones, y, sobre todo, en las comunidades primitivas y las sociedades históricas, aún cuando subsistan en éstas, los vínculos de subordinación que son propios y exclusivos en aquellas. Se trata de distinguir cuidadosamente entre la *autoridad natural*, propia de aquellas comunidades, y la *autoridad política*, fundamentalmente moral, solo posible en la *asociación de hombres libres*, según la magistral definición de Aristóteles, que encarna la Ciudad o el Estado en el mundo histórico.

Hemos visto que en la comunidad, cada uno de los miembros es como el *centro* de ella; en él resuena todo lo que viene del ámbito común y él irradia su nota peculiar del *mismo todo*, a todas partes del mismo. Pero el individuo mejor dotado y más

poderoso no llega, ni puede llegar, a romper con el mundo de formas y contenidos comunes; para eso le haría falta la conciencia de su interioridad, de su subjetividad moral; necesitaría saberse y poseerse *reflexivamente*, existir como persona. En otros términos, tendría que poseer todo lo que caracteriza al hombre, en la existencia verdaderamente histórica, política.

La superioridad que le confiere autoridad sobre los demás, al individuo mejor dotado en la comunidad primitiva, finca exclusivamente en que agota las fuerzas vitales hasta el límite, en que posee más acabadamente lo que los otros alcanzan en modo defectuoso. Tal es el sentido de la autoridad, análoga a la naturaleza, que se dá entre los miembros de tales grupos.

La autoridad no coloca al que la lleva fuera, ni sobre, ni contra, ni frente a la comunidad; lo instala más bien, en el centro de ella, desde donde irradia el prestigio de su fuerza y de su ascendiente.

El Dr. A. Cureau en su libro: «Las Sociedades Primitivas del Asia Ecuatorial», destaca respecto a la autoridad en tales asociaciones de negros: «aún en las tribus que hacen profesión de anarquía, ... vemos a los débiles buscar a los fuertes, vemos a la multitud sufrir el ascendiente de los poderosos en vitalidad, de los oradores, de los hábiles, de los conductores, de aquellos, en una palabra, que han nacido con ese atributo misterioso, el ascendiente natural. Es la desigualdad la debilidad de los unos,

la fuerza de los otros, que hace inevitable la autoridad» (textos seleccionados Bouglé y Raffault en «Éléments de Sociologie; pág. 132).

Es evidente pues que incluso en el mundo arcaico, el gobierno de la comunidad no se funda en la fuerza bruta. Más aún, la autoridad es esencial en la estructura de la comunidad: El fenómeno de la *autoridad de los ancianos* es de significación típica. Ellos constituyen la autoridad natural; encarnan el mito y la moral auténticas, son los depositarios de todas las costumbres; tienen un conocimiento naturalmente superior a los demás, de las artes y de los instrumentos; poseen en fin, la experiencia más rica y más sólida de todo lo que atañe a la vida de la comunidad; tal es el fundamento natural de su autoridad.

Esta forma de la autoridad social es el rasgo que define mejor, la situación de estas agrupaciones inferiores, mostrándola fuera de la verdadera y propia *relación de dominio* que se produce en la existencia histórica: la política.

Ya hemos señalado que el movimiento histórico no nace en la comunidad primitiva, sino que choca contra ella, quebrando su estructura propia e incorporándola en un nuevo orden de sociedad. El tránsito del mundo prehistórico al mundo histórico, de la vida de comunidad a la vida del Estado, de la existencia humana sumida y agotada en la uniformidad y en la rutina de la naturaleza, a la existencia moral y libre en que el hombre se manifiesta y

se afirma en su individualidad, lo vamos a considerar detenidamente a continuación. Pero antes haremos algunas referencias más al problema de la comunidad.

Un sistema sociológico completo, debería desarrollar el cambio típico o específico, mediante el cual el principio de comunidad que acabamos de examinar en aquellas formas de vida donde es ley constructiva, (donde define una situación pura de comunidad), pasa a ser estrato de realizaciones sociales *impuras*, fenómeno parcial en cuerpos de sociedad más amplios, elemento colaborador en las demás asociaciones humanas. Podemos recordar en este sentido: las diversas formas de organización familiar, los núcleos de vecindad, los vínculos de amistad, etc. La comunidad integra y se mantiene como momento parcial dentro de todas las asociaciones políticas, todas aquellas relaciones humanas que recogen y retienen un grupo de individuos en una vida interior, en un horizonte común y exclusivo, en una situación de intimidad que se cierra al mundo social y a la publicidad circundante, constituyen comunidades, centros de existencia privada dentro de la sociedad: las comunidades de hogar, la familia, la comunidad espiritual de un grupo de personas, etc. Todos estos ejemplos representan tanto más claramente la situación de comunidad cuanto más acusan la situación de un interior frente a un exterior, de una vida privada frente a una vida pública.

Nos interesa, sobre todo, determinar el motivo de la comunidad en cuanto factor importante y necesario en la estructuración de un orden político: el pueblo. La unidad social que encarna el pueblo moderno, por ejemplo, no es juzgada como simple comunidad de origen; ocurre que lo que pertenece y define el carácter de pueblo en una asociación histórica (particularmente si forma parte del mundo occidental moderno), suele estar lejos de su origen. Como estudiaremos en su oportunidad, el concepto francés de *Nación*, nos muestra con toda claridad el tránsito de su significación originaria en que se define como comunidad de origen, a la significación moderna que tiene un sesgo predominantemente *político*: grupo humano que determina en forma autónoma su destino político. Esta unidad política en que se afirma además la unidad de cultura y de lenguaje y un destino histórico común, deja ver su conexión indiscutible con el significado originario del pueblo o nación, o sea como comunidad de origen.

Lo que es en nuestros días un Pueblo o una Nación, sociológicamente considerado, exige una reflexión sobre la situación concreta del mundo contemporáneo. Como veremos más adelante y anticipamos desde ya, las naciones constituyen el sujeto propio de la dialéctica histórica en la actualidad, aún cuando existan y puedan ampliarse y enriquecerse en el futuro, fines internacionales, en el terreno económico, cultural o político.

CAPITULO III

LA SOCIEDAD POLITICA O EL ESTADO EN ORIENTE

Hemos establecido ya que la sola presencia de la agricultura en la vida de un pueblo, es testimonio suficiente para reconocer el fin de la inestabilidad que caracteriza a la vida nómade. La agricultura, repetimos, significa afincamiento, cuidado y previsión; el tiempo necesita ser considerado en un sentido universal, es decir, reflexivamente, como atención del *futuro* para precaver las necesidades generales de la familia o del grupo social. Se desarrolla de esa manera el principio de la propiedad y de la industria. Es en este sentido que han se formado como grandes cuerpos sociales: la China, la India, Babilonia, Egipto, etc.

La nota común en todas estas grandes organizaciones del poder en las cuales se realiza imperfectamente el régimen político, es que han permanecido dentro de sus límites terrestres; han ignora-

do, como ya se ha dicho, el destino del mar; o por lo menos la vida marina tiene escasa importancia en ellas.

Estos pueblos no han salido al encuentro de la Historia Universal; más bien, fueron buscados por ella, visitados por otros pueblos, como destaca Hegel en su «Filosofía de la Historia Universal» (tomo I, pág. 212).

La historia comienza en Oriente con la conciencia de una autoridad autónoma y sustancial, independiente del arbitrio de los individuos y de las agrupaciones menores. En el Estado oriental, existe ya en la situación depuesta, querida, la *voluntad que manda;* pero falta en el individuo, la voluntad que obedece en razón de un consentimiento interno.

En nosotros, por ejemplo. hay asentimiento, subjetivo, reconocimiento o resistencia internas al precepto, a la ley o al mandato de la autoridad. En Oriente, falta esa decisión moral, subjetiva, individual; la ley vale por sí misma, *externamente*, sin necesidad alguna del consentimiento de la voluntad por parte del individuo que carece de ella. La voluntad no tiene verdadera realidad en él; por eso no padece violencia moral, *no hace suyo* el mandato cuando lo cumple.

Dice Hegel «así como lo exterior y lo interior, la ley y la conciencia son todavía una misma cosa, así también la religión y el Estado».

El rasgo distintivo de la China es la extensión

del espíritu de *familia*, como principio de ordenación de su inmensa población. La sustancia de la vida social china, la autoridad inmediata y absoluta, es el *emperador*.

La relación entre el emperador y los súbditos es relación de tutela; la misma que existe entre el padre y los hijos en la familia china: toda la vida moral de este pueblo descansa en la sustantividad del *vínculo de la familia*; se traduce en el cuidado minucioso y en la previsión ordenada de todos los momentos de la vida.

La unidad política (más bien autoridad doméstica) es la persona del Emperador y de sus funcionarios, dedicados al control detallado y a la censura más rigurosa, de todas las actividades del individuo y de la familia.

La jerarquía administrativa es rutinaria; se desarrolla en un curso tan uniforme y monótono como la vida de la naturaleza. No hay más existencia activa y vigilante que la del Emperador.

La tutela social encuadra al individuo en una existencia completamente reglamentada.

El Estado chino (cabe utilizar el término, a favor de una interpretación bastante elástica de su significado), carece propiamente de Constitución. Es el ejemplo de un orden social administrativo; en rigor no es un verdadero Estado.

El principio de la vida social china es la *nivelación*, la uniformidad, la rigidez; es la igualdad sin

libertad. Por eso su forma necesaria de gobierno es el *despotismo*.

La moralidad está absorbida absolutamente en la obligación externa; por eso en el delito falta la *imputación*. La sanción y el castigo son igualmente externos.

Esta ausencia de moralidad interna determina el escaso valor, el desprecio de la vida; de ahí la frecuencia del suicidio, motivada por causas insignificantes, por ejemplo, por cualquier agravio sufrido.

La base de la unidad política china es, pues, una relación sin espíritu, sin libertad. Tal es el carácter esencial de este imperio familiar, patriarcal, donde impera la identidad sin diferencia interna.

El principio de la vida social de la India es, en oposición al de la China la *diferencia*. Pero esa oposición supone una analogía esencial: así como en la China encontramos una unidad rígida, estática y externa; en la India se manifiesta una diferencia fija, petrificada y externa. Tal es la situación de las *castas* en la vida social. Tampoco aquí hay lugar para la libertad afirmativa que se promueve y realiza como existencia política.

La India presenta una vinculación externa con el mundo Occidental; pero es una relación pasiva resultado de una «propagación muda e inactiva» («Hegel — Filos. de la Hist. Universal — Tomo I. pag. 307).

Como es sabido el mundo Indo—europeo pertenece a la misma familia linguística, cuyo tronco

inicial es el sánscrito, es decir la lengua de la India antigua. Esta relación con la Historia Universal no ha sido más que una difusión natural, que una emigración de pueblos sin propósito consciente y reflexivo; no ha obedecido a principio religioso o político; se ha producido en el silencio de los tiempos. Ha faltado toda *acción verdaderamente política* en ese movimiento expansivo de pueblos.

La vida del Estado en la India transcurre en un ritmo de muerte; por eso se muestra siempre el mismo a través de los siglos.

Dice Hegel que en la India: «las diferencias sociales permanecen como en la unidad en China, en el estadio primitivo de la sustancialidad, es decir, no nacen de la libre subjetividad de los individuos» (Obr. Cit. Tom. I — pag. 353); tal es el régimen de *castas*.

El modo de ser del hombre hindú se manifiesta en dos extremos igualmente negativos: entregado a la sensualidad inmediata o en la negación más radical de la naturaleza y de sí mismo.

Con el Imperio Persa, dice Hegel, comienza la franca conexión con la Historia Universal» (Obr. Cit. Tom. I — pág. 373). Los Persas constituyen el primer pueblo *realmente* histórico por su oposición directa, por su lucha efectiva, en la cual sucumbió, con el pueblo Griego, iniciador de la vida universal del hombre.

El Estado Persa tiene rango *imperial*, una composición análoga a los grandes imperios posteriores:

lo integran una multitud de pueblos y agrupaciones humanas, subordinadas al Poder Persa, pero mantienen su modalidad y sus costumbres. La diferencia profunda con los grandes imperios de Occidente, finca en que solo subyugan a los pueblos vencidos y mantienen un dominio externo; no llevan su principio de vida a los vencidos, no realizan una verdadadera *unidad política*, en el sentido de aquella que es la gran vocación de Alejandro y que cumple el Imperio Romano.

Esto quiere decir que la dominación Persa no alcanza la situación de derecho, el carácter de legitimidad sobre sus súbditos porque no los incorpora a una verdadera organización política. Por eso es un poder tiránico y opresivo; por eso su debilidad moral y su inconsistencia que se evidencian en el choque con los Griegos. Las guerras Médicas representan el tránsito de la historia de Oriente a Occidente.

En el litoral del Asia Anterior, se desenvuelve la vida de un pueblo que representa también una transición; integra, en un momento dado el Imperio Persa; son los Fenicios.

A diferencia de los otros pueblos orientales, los Fenicios realizaron su destino en el mar; emprendieron largas y riesgosas navegaciones; desarrollaron actividad osada, inteligente e industriosa.

El riesgo constante que tienen que afrontar en sus afanes comerciales, ennoblece su trabajo y supera su estricta función utilitaria. Vinculadas a este

destino marino florecen en riqueza y energía las famosas ciudades de Sidón y de Tiro.

Nos falta considerar en Oriente, el pueblo de más remota antiguedad *histórica*: el Egipto.

Este pueblo remoto nos descubre su definida estructura política, concentrada absolutamente en la soberanía personal y exclusiva del Faraón.

La conciencia obscura, cerrada y sumida en la naturaleza; una comunidad sustancial con los animales y con las cosas; una indiferencia radical entre la vida y la muerte; tales son los caracteres del alma y de la vida Egipcia.

Además, el único que verdaderamente existe es el Faraón; la multitud imnumerable de los súbditos nada significa en la vida y en la muerte.

Conclución: El exámen sumario que acabamos de realizar, de los grandes cuerpos sociales, de las grandes organizaciones del Poder en Oriente, nos evidencian la *absoluta falta de libertad en el individuo*. No es que esa libertad les haya sido privada sino que carecen de ella; no pueden elevarse por sí mismos, a la conciencia de sí, a la posesión de un mundo interior donde el hombre se sabe y se afirma como *alguien* que es. La ausencia de un auténtico orden jurídico y moral no hacen más que testimoniar esa incapacidad para una vida libre y responsable.

El espíritu oriental permanece indiferenciado de la naturaleza, está sumido en la sensibilidad, por eso es profundamente supersticioso. A lo sumo, alcanza

a diferenciarse y a oponerse en la negación; solo consigue afirmarse en oposición a la naturaleza, como voluntad que la niega negándose a sí mismo: el Nirvana de los Budistas.

CAPITULO IV

LA CIUDAD GRIEGA

«Antes que los Griegos, los Fenicios poseyeron sus Polis, esto es ciudades como unidades políticas, con su constituciones; sus monarquías estaban limitadas por Consejos, cuyos miembros debieron ser los jefes de las principales familias. Estas ciudades fundaban colonias como reproducción libre de la ciudad madre. Se trata de algo muy diferente de las ciudades reales del Oriente, que representan para cada Nación el punto central de la totalidad, algo muy diferente de esos enormes campamentos de las dinastías Asirias en el Tigris y de esa Babilonia fundada como ciudad común de todos los dioses y de todos los bienes, y de las tres residencias cambiantes de los Aqueménidas, los grandes mercados del comercio oriental y las ciudades de los templos del Egipto; se trata ya de verdaderas ciudadanías»

(J. Burckhardt: Historia de la Cultura Griega—tomo I, sec. 2a. pág. 67).

Se pregunta Burckhardt, si el honor de los griegos sufriría menoscabo suponiendo que el modelo de la Ciudad Fenicia influyó sobre ellos. El considera que nó, y nosotros nos atrevemos a sostener que admitida esa influencia de las poderosas ciudades marítimas de los Fenicios, más toda la penetración de su cultura, más todos los contenidos de conocimiento y de vida que llegaron a la tierra de los griegos, no constituyen más que elementos y materia de una transfiguración espiritual, creadora y única en la historia que define el *milagro Griego*.

De ahí que el propio Burckhardt subraye un carácter decisivo y distintivo, en el origen de la Ciudad Griega: no se forma gradualmente; es obra de una voluntad deliberada, de una decisión personal. Como dice Aristóteles en la «Política»: «surge de la necesidad de vivir y existe para vivir dichosa».

Cada Ciudad tiene su fundador verdadero o mítico. La imaginación fecunda de los griegos se ha prodigado en la creación de héroes fundadores, dotados de un prestigio casi divino como para exigir a sus descendientes una responsabilidad más alta y difícil. En el fondo, vale tanto un héroe de leyenda que un héroe cierto. Afirmar un origen elevado y tener la firme voluntad de sostenerlo y exaltarlo, es un testimonio seguro de verdadera nobleza.

Destaca Nietzsche certeramente: «Los poderosos son aquellos que *saben* respetar, este es su arte,

su prerrogativa. La profunda veneración a la antiguedad y al origen (que es la base de todos sus derechos), la fé y preocupación en favor de sus antepasados.... es típico en la moral de los poderosos». («Más allá del Bien y del Mal» — cap. IX, pág. 182).

Ninguna oportunidad mejor para señalar un hecho de extraordinaria importancia en la vida occidental, tanto en el orden espiritual como en el orden político: La oposición radical entre antiguos y modernos, respecto al problema de los orígenes. Es la diferencia que va entre una genealogía divina, o por lo menos heróica, a una procedencia animal; es la distancia que media entre el alma aristocrática y el alma burguesa.

La piedad, el culto de la tradición que se expresa en la convicción profunda de un origen elevado en el valor, es el carácter de la nobleza esencial en el hombre y distingue claramente, al pueblo griego. Señala Burckhardt que: «la personificación de las tribus en héroes, sus huídas y nuevas combinaciones, su intrincamiento recíproco en el mito general, sus sepulcros y sus cultos, constituyen la promesa de la potencia vital de la futura Polis» (Ob. cit. Sec. II, pág. 69).

Hemos dicho antes, que el origen de la ciudad griega es un acto de voluntad, es decir, constituye desde el nacimiento mismo, una formación *política*.

No puede ser otro su verdadero origen, puesto que el principio político supone una voluntad consciente de sí; es un principio de libertad.

El error de los sociólogos e historiadores *naturalistas* modernos y contemporáneos, ha sido confundir la ley de *composición mecánica* que determina la producción de algo por mera agregación externa, o la ley de *formación biológica* que consiste en un desarrollo gradual y paulatino, con el *principio de actuación, de producción y de creación de la voluntad racional.*

El evolucionismo mecanicista o biológico olvida que la libertad carece de cronología, que es un comienzo; claro que el hombre no crea de la nada como Dios: necesita la materia y los elementos para construir, necesita contar con circunstancias dadas, pero lo nuevo, lo propio, es el determinado ser que crea con esos materiales y en esas circunstancias. Materiales y circunstancias que aparecen vencidas e integradas en esa realidad nueva, enriquecida y ennoblecida de libertad, en la cual transparece la naturaleza propia del hombre. Eso quiere decir la formación política de la ciudad griega.

Nada más disparatado y absurdo como creer que lo inferior por crecimiento propio asciende a lo superior; como pretender que la acumulación de mediocridades suma la grandeza humana, al igual que la acumulación de *unos* vacíos produce una grandeza matemática cualquiera; como empeñarse en la ilusión compensadora, en base de triviales analogías,

de que los acontecimientos decisivos de la Historia Universal son el resultado de la concurrencia de una multitud de causas o *factores* mínimos, en la misma forma que la explosión de una bomba de gran potencia, resulta de la intervención de una serie de pequeñas causas.

Resulta poco menos que inconcebible, comprender los afanes de tantos autores, algunas veces de grandes méritos, para darle apariencia racional, forma de explicación real, a un itinerario imaginado de la humanidad, según el cual la libertad procedería de la esclavitud, la conciencia de la inconsciencia, la voluntad consciente del impulso inconsciente, por obra y gracia de la acumulación de factores y circunstancias, del desarrollo progresivo y gradual, de la acción del medio externo, de las modificaciones del cerebro, de las necesidades económicas, de la expansión de los instintos, de la fuerza natural de las cosas, etc.

Para todos estos intentos, en que tanto se ha prodigado la conciencia moderna, son oportunas estas reflexiones de Hegel: «este conocimiento del hombre es perjudicial por que desconoce (como ocurre en esa manera de tratar la historia que se llama pragmática) los rasgos sustanciales de los individuos históricos, e ignora que las grandes cosas solo pueden ser cumplidas por los grandes caracteres; se esfuerza por investigaciones que solo pueden ser ingeniosas para hacer salir los más grandes acontecimientos de rasgos accidentales de esos héroes, de

sus pretendidas pequeñas visiones, de sus pequeños apetitos y de sus pequeñas pasiones; procedimiento que degrada el gobierno providencial de la historia y hace de ella, una potencia caprichosa y vacía, y una serie de accidentes» (Filosofía del Espíritu - Tomo I, Int. parag. 378).

A nuestro juicio, se encuentran en esta situación respecto al problema del origen del Estado, aquellos autores que lo hacen radicar: 1°. - En la violencia, en la rapiña, y en la explotación; es el caso de todos los teorizadores materialistas a la manera de Marx, de Engels, de Oppenheimer, etc. 2°. - En el poder militar; es el caso de R. von Jhering. 3°. En el poder mágico y supersticioso, de donde procedería tanto la vida religiosa superior como el Estado; es el caso de J. Frazer. 4°. - En la familia; es el caso de Mommsen. 5°. - En causas psicológicas; es el caso de Lacombe. 6°. - En una convención o contrato, fundado en razones de conveniencia, de interés y seguridad individuales; tal es el caso de Hobbes, Locke, Rousseau, etc.

Volvamos a la Ciudad griega. Nos dice Burckhardt con todo acierto: «Toda la vida griega tendía a adoptar esta forma de Polis, y sin ella no es posible pensar en la existencia de una cultura griega elevada» (Ob. cit., Sec. II, pág. 73).

Veamos la relación de la vida griega con los elementos naturales:

Los griegos afrontaron el destino del mar como los fenicios; pero a diferencia de ellos, esta re-

lación con el mar se completaba con una firme posesión y dominio de la tierra.

El núcleo humano del pueblo griego es el resultado originario de una mezcla de tribus, y el territorio, donde iba a florecer una cultura egregia, estaba ocupado anteriormente por otros grupos humanos y otras culturas; también llegaron hasta allí otras invasiones y otros aportes. Pero la grandeza del destino griego consiste justamente, en haber dado una forma libre, nueva y más elevada a estas resonancias ajenas.

Los griegos mantuvieron un recuerdo piadoso, respecto de la procedencia de todos aquellos bienes instrumentales que les llegaron de fuera, en la misma forma que los inventados por ellos mismos. «Los griegos han engalanado los orígenes de la cultura, venerándolos como dones divinos; atribuyen el origen del fuego a Prometeo, la cría del caballo a Poseidón, el cultivo del olivo y el arte de tejer a Palas, rindiendo así el honor supremo a la inventiva humana, que sojuzga las cosas naturales y se las apropia para su uso» (Hegel: Fil. de la Hist. Univ. II, pag. 80).

Grecia representa la elevación del hombre a la conciencia de su individualidad humana, es decir, al conocimiento y a la afirmación de sí como ser espiritual, *como ser de razón y de voluntad.* Claro que la *conciencia científica*, la comprensión pura, la culminación de su humanismo, es una conquista que se produce al final de la existencia grie-

ga. Cuando el nombre griego alcanza el sentido pleno de la objetividad, de la universalidad, de la racionalidad; cuando se eleva, por fin, a una conciencia depurada de todo elemento sensible; cuando su espíritu claro llega a tener la transparencia de la idea; ese momento que encarna para la Inteligencia, Aristóteles; y para la voluntad política, su discípulo Alejandro, es el más alto pero el último de su vida egregia. Grecia es la vida universal del hombre. Solo falta la Caridad para completar y llevar a su integridad plena, el humanismo; para que el hombre alcance la conciencia última de su ser y la responsabilidad total de su destino en el mundo.

En el camino hacia esta culminación, en la vida real de los griegos, en el orden social y político, la voluntad no llega aún al nivel de una actuación reflexiva; no se encuentra ya prisionera de la naturaleza, en servidumbre de lo inmediato como en Oriente, pero las leyes de la Ciudad tienen como fundamento exclusivo de su valor: ser leyes de la Patria. La tradición, la *costumbre*, es la causa primordial, la razón exclusiva, de su derecho.

El acatamiento y la obediencia a las leyes de la ciudad es acto de libertad en el ciudadano, pero no reclama para producirse la justificación racional; las acepta como buenas y legítimas porque así las ha instaurado la costumbre. Aristóteles mismo señala en la «Política», el superior valor de la costumbre sobre la ley escrita.

El ejemplo de la vida y de la muerte de Sócrates, es la prueba decisiva de esta adhesión, de esta solidaridad entrañable, de esta consagración total de la vida a la Patria. No hay otro ejemplo superior, no hay testimonio más alto, de lo que debe ser el servicio de la patria en la vida y en la muerte. No hay tampoco ejemplo superior de libertad en el hombre.

Hemos subrayado el *carácter político* de la conducta social en la Polis, ese carácter revela la existencia de la libertad, en la relación de autoridad entre el que manda y el que obedece.

Los *oráculos* como elementos integrantes de la existencia de la Polis, revelan, todavía, una sujeción a la naturaleza; les faltaba a los griegos la confianza en Dios y sabían que su voluntad objetiva, que su querer triunfar, no era garantía suficiente para el buen éxito de la empresa; por eso necesitaban confirmar su certeza o su duda subjetiva con la «decisión» del oráculo. Tal es la razón profunda por la cual vemos coincidir en la vida política de la Ciudad, la voluntad consciente junto a esta humillación ante la naturaleza, en la misma forma que aparecen conjugadas la libertad gloriosa del ciudadano, libertad en la belleza y en el juicio, y la servidumbre del esclavo.

Para terminar con esta visión sumarísima de la Ciudad griega, e insistir en la trascendencia de su mensaje decisivo para los hombres, leamos estas reflexiones de Hegel: «Nunca en la Historia Universal, la superioridad de la fuerza espiritual sobre la

masa, - una masa no despreciable (los persas) - se han revelado con tal esplendor. Los griegos eran pocos en números; pero estaban sostenidos por una voluntad y animados por un espíritu. Sin duda, ha habido batallas mayores que estas; pero ellas viven inmortales en la historia no sólo de los pueblos sino también de la ciencia y del arte, de la nobleza y de la vida moral. Son victorias que pertenecen a la Historia Universal; han salvado la cultura y el poder espiritual». (Ob. cit. tomo II, pág. 151).

El imperio Romano

La vida política de los griegos se circunscribió a la Polis; no llegó a tener dimensión imperial hasta Alejandro, pero esa voluntad de dominio no se hizo estable, no se constituyó en imperio. Había que esperar a Roma para que se realizara la primera gran expansión verdaderamente política, sabiamente organizadora de la autoridad. Esa capacidad inigualada para el mando, hizo de una pequeña ciudad el mayor imperio conocido hasta entonces.

Roma es la organización perfecta del poder político. Hizo cumplir sus leyes hasta en los lugares más remotos; esas leyes eran las propias de un pueblo dominador, que supo comprender en qué consistía la posibilidad de realizar su voluntad de poder.

Roma no se impone nunca de inmediato a pueblos que no la aman, ni la comprenden, ni la admiran. Crea primero una colonia romana donde alienta

el espíritu de Roma; y es esta colonia la que realiza la difícil conquista que las legiones sólo podrían anticipar o apuntalar.

Una ciudad bajo una férula de un enemigo victorioso que asiste al despliegue de su poderío, a sus desfiles militares, a sus decretos impositivos, no es una ciudad conquistada.

Hay conjurados que cuentan las fuerzas del invasor y bajo una apariencia de conformismo pasivo, traman ya la reconquista, discuten los medios, oponen sin hostilidad manifiesta, su repudio y su promesa de revancha exalta los ánimos.

Roma sabe muy bien que no es éste el camino de la conquista segura; a ella le interesa la seguridad que cimenta la grandeza del Imperio. Por eso traba relaciones de intereses, con los pueblos que va luego a sojuzgarlos.

Su política tiene algo de su arquitectura: la columna romana, pesada, maciza, segura, puede ser muy bien el símbolo de este pueblo que supo fundar una dominación de doce siglos.

Roma sólo acude a los medios extremos, cuando el enemigo mismo la obliga. La rebelión apasionada de Vercingetorix, por ejemplo, más que engendrar la cólera de los ciudadanos romanos y una violenta represalia, los hace deplorar tener que hacerse duros, porque en todo momento prefieren los pactos y las concesiones y nunca fué la crueldad innecesaria un arma romana. Solo llega a ella en la decadencia, cuando el que parecía inconmovible edi-

ficio comienza a desmoronarse; sólo entonces acude Roma a los remedios heroicos de los deshauciados.

Frente a los otros pueblos de la antiguedad que establecían con los vencidos relaciones de señores a súbditos y que demostraban el orgullo de pertenecer a su ciudad, cerrando a los conquistados los caminos que a ella conducían, Roma trae un aporte nuevo que determina su magnífica expansión territorial y su unidad política.

Lentamente va consintiendo que los pueblos sojuzgados que habían dado pruebas evidentes de adhesión y que han sabido interpretar su mensaje, se eleven a la dignidad no sólo de ciudadanos, sino incluso a la minoría rectora del Senado. Naturalmente Roma cuida con prudencia y con astucia que primen siempre los representantes de sus familias más antiguas, más auténticamente romanas.

Por esta misión de mando, por esta capacidad superior de extender su dominio y de asegurarse nuevas conquistas, Roma representa la grandeza imperial más perfecta y consumada.

Dice Duruy que los griegos, por ejemplo, tenían una especie de orgullo municipal que los imposibilitó para realizar esta magnífica cohesión de un vasto Imperio que realizó Roma.

Habría que aclarar que no se trata de un orgullo municipal, localista y mezquino en lo que a Grecia se refiere. Los pueblos creadores de una cultura, - y Grecia no fué solo creadora de una cultu-

ra, sino la iniciadora de esa unidad que representa Occidente - tienen tal sentido de su misión y de su jerarquía que no pueden conferir la misma dignidad a otro pueblo, por razones de dominio o de intereses.

Esto naturalmente, lo decimos refiriéndonos a la antiguedad, antes de la Revelación del Cristianismo que al establecer el derecho de la persona humana y la igualdad esencial de los hombres, significa un cambio total de perspectivas y de valoraciones.

Todo lo que no es griego, es bárbaro. El griego sabe que sus conquistas en el terreno del conocimiento y del arte son realmente nuevas y eternas, sus dioses se han acercado a los mortales; semi-dioses y héroes son sus antecesores.

No puede sorprendernos que un pueblo que en motivos tan remontados y sutiles hacía fincar su superioridad sobre todos los otros, defendiera el recinto de su Ciudad, donde se realizaba una vida superior, reservada a hombres verdaderamente superiores.

Hecha esta aclaración, volvamos a Roma.

La política que sigue Roma para asegurar su conquista es realmente admirable, desde el punto de vista de la eficacia y del conocimiento, de los medios utilizados y su adecuación a las circunstancias, que revela. Así una ciudad pequeña llega a ser dueña del Imperio más vasto del mundo.

Y esa conquista no es una conquista efímera y brillante, extraordinariamente genial desde el pun-

to de vista militar, pero endeble y transitoria desde el punto de vista político, como la de Alejandro.

La conquista romana que traza tan rápidamente caminos y rutas, por entre las montañas, hasta las zonas más apartadas, es la conquista realizada, no solo por el genio de un hombre, de un conductor excepcional, sino por el genio de un pueblo.

Cómo iba a ser posible mantener esa cohesión?. Había un arma solamente y los romanos son maestros en su manejo: el Derecho.

Los pueblos acatan la ley romana porque han sido elevados, o porque esperan serlo, a la condición egregia de ciudadanos romanos. Y esa ley es la expresión misma del alma romana.

Lejos de Roma, el ciudadano romano continúa viviendo en Roma.

Y éste ya es un principio constitutivo de jerarquía espiritual porque significa una unidad que se basa en la libre y voluntaria aceptación de principios a los que se les confiere la más alta dignidad, y porque amplía y da plenitud de sentido al concepto de patriotismo, limitado al recinto de la ciudad, para los pueblos antiguos.

El continuar viviendo en su ciudad y bajo la garantía de rango de las leyes de su ciudad, es lo que explica la actitud de Pilatos, por ejemplo, que para nosotros es tan inadmisible. Esta indiferencia hacia la vida y las decisiones de los pueblos conquistados, con los que solo hay relaciones de intereses y de dominio que, después del mensaje del

Cristianismo ya no es posible cumplir en la aceptación de la iniquidad de esos pueblos, es la que hace obrar con sagacidad política, pero con tan inhumana ligereza a Pilatos, ciudadano de Roma. Y así pudo, sin remordimientos, recostarse en el triclinio, elegante en su túnica fina de romano; mientras afuera, en la ciudad que cumple si paga su tributo, acontecía el drama y se consumaba la máxima impiedad.

De la sabiduría política de los romanos, para la fundación de su imperio, nos dice Duruy: «la sabiduría política de los romanos no se eleva, sin embargo, hasta la idea de crear una nación italiana. Quitar a los vencidos su independencia y una parte de sus tierras, para debilitarlos; ahogar su nacionalidad y su cultura indígena, para hacerlos subditos dóciles; someterlos a grados diferentes de servidumbre, para que una común e igual opresión no produjera una revuelta general; hacerlos servir, en fin, a la grandeza romana, tal fué el pensamiento del Senado, cuando las legiones le dieron Italia para gobernar. Los italianos fueron pues respecto del pueblo romano, lo que los plebeyos mismo habían sido tanto tiempo respecto de los patricios, instrumento del poder». (Hist. de los Romanos - Textos escogidos por Bouglé y Raffault, en «Eléments de Sociologie»).

Admiremos como tuvieron los romanos clara conciencia del fin que perseguían y con qué justeza y seguridad, emplearon los medios para lograrlo. El mejor ser de Roma se expresa en esta conquis-

ta, cuya divisa no es sólo la del Cesar vencedor: «vini, vidi, vinci»; ya que después de aquella admirable conquista de las armas, podríamos agregar a manera de culminación: codificó.

Siempre supieron los romanos cual era el enemigo y cuales eran los medios de sojuzgarlos; cuando fué preciso se escuchó en su Senado; ¡destruir a Cartago! que decretaría la destrucción de la ciudad más que fenicia y cuando fué hora habló Cicerón y fué un orgullo para los pueblos que le pertenecían, pertenecer a la Roma de los retóricos y de los gramáticos.

Todos los medios de dominio empleó la ciudad conquistadora ¡pan y circo! sí, pero sólo para el populacho. Séneca y Marco Aurelio proponían y en ellos eran dignidad de conducta, las máximas del estoicismo.

Petronio, frente a la plebe sucia y descamisada, cultivaba la suprema elegancia de las maneras.

Y en la ciudad que la Vía Apia realzaba, el Forum representaba la grandeza del ciudadano de la primera ciudad del mundo que entonces se soñó eterna, con sólo la secular dignidad de su derecho por sostén y porta estandarte.

Porque en su concepto del derecho, en su determinación precisa de la persona jurídica estriba la grandeza de Roma.

Roma representa, dijimos, la organización más perfecta del político.

Por eso las imperiales águilas romanas, alzan

su vuelo sobre todo Estado que quiere reeditar su grandeza y en toda voluntad de dominio - aún la que aparentemente está más alejada del orden político - el águila que es la audacia y el vértigo de la altura reaparece. Recordemos que es uno de los animales de Zarathustra.

La Roma de los primeros tiempos, es salvada por el persistente y alerta graznido de los gansos de su Capitolio; la Roma imperial, la que crea y elabora el derecho, tiene alas más firmes, alas de águilas.

La Roma primera se defiende de los atacantes nocturnos; los gansos la despiertan.

La Roma imperial tiene tan organizada su seguridad, con vigías hacia todos los rumbos de la tierra, que puede permitirse un alto vuelo.

Por eso, esa visión disminuida del ciudadano romano, polizonte en las ciudades conquistadas y mero recaudador de impuestos es una visión pequeña e injusta. Hemos de reconocer toda la validez histórica y toda la grandeza que se necesitó para legislar sobre el más vasto Imperio, cimentado en la objetividad del derecho, aunque esa forma de la grandeza no nos parezca la más alta.

El Código de Justiniano representa la síntesis de toda una larga elaboración jurídica, y es el fundamento del derecho positivo de Occidente, porque en él están concretadas y legisladas las grandes instituciones humanas en el orden privado, la familia, la propiedad, los derechos patrimoniales, dentro

de la gran concepción del Municipio y del Estado romano.

Esta fundamentación del derecho, de evidente carácter ético es el legado de Roma, su grandeza.

Hemos destacado en nuestro exámen que los griegos solo se elevaron al concepto de Dios, es decir, la idea de una perfección de existencia, absolutamente espiritual y transcendente, en la culminación de su ascenso prodigioso en el pensamiento: Sócrates, Platón, y sobre todo, Aristóteles.

En ese momento, alcanza el hombre la conciencia distinta del mundo espiritual y su trascendencia respecto del dominio del accidente y de la contingencia. Pero esa conquista final de la ciencia, ha faltado en la existencia real de la ciudad pagana. En ella se confundían el orden espíritual del valor con el orden temporal de la vida.

La fuente del valor y el horizonte del hombre estaban ceñidos por la ciudad. La medida del hombre era el *ciudadano*. Fuera de la ciudad la vida del hombre carecía de realidad y de verdad.

CAPITULO V

LA POLITICA DE ARISTOTELES

El contenido de la Política de Aristóteles, tal como ha llegado hasta nosotros, no se distribuye según un orden externo perfecto; no faltan soluciones de continuidad y algunos capítulos se encuentran notoriamente incompletos o mutilados.

Ese desorden en el texto, no perturba la rigurosa unidad lógica de la ciencia que se expone: por el contrario, da relieve a su estructura *sistemática* y al desarrollo claro, preciso y completo de su objeto.

La forma noética y el método proporcionados al modo propio de la realidad social, nos evidencian también en orden al saber práctico, al genio máximo de la Ciencia humana.

La «Etica a Nicómaco», es decir, la filosofía moral de Aristóteles es el fundamento de su sociología política; ella le proporciona su teoría de la natura-

leza racional y libre del hombre; y su doctrina de la virtud y de la perfección humana.

El problema propio de la ciencia política consiste en la aplicación del principio ético universal a los casos concretos, particulares, o sea, a cada una de las situaciones sociales existentes o que han existido, siempre circunstanciadas y contingentes. Por eso en la reflexión sobre las distintas asociaciones políticas (en el texto solo aparecen algunas de las doscientas constituciones reales o propuestas que examinó el Filósofo), es el juicio de la *prudencia* que juega un papel decisivo, analizando, comparando, estimando desde los principios éticos y en base a las circunstancias dadas, hasta finalizar en conclusiones probables, simplemente conjeturales, sobre el mejor gobierno en cada caso determinado.

Santo Tomás en su «Suma Teológica» y en el «Comentario a la Etica de Aristóteles», reiters ese valor de verdades probables o conjeturales de la ciencia social, en su etapa experimental.

Es la situación propia de todas las ciencias de la existencia, de la conducta real el hombre en su vida personal, social o histórica; es decir, de las ciencias que no estudian entidades abstractas, sino personas y sociedades reales que tienen cada una, un ser y un valor propios e intransferibles.

La *experiencia moral es casuística*, o sea, la constituye el caso individual y concreto en lo que tiene de peculiar y de único. Se diferencia absolutamente de la *experiencia natural* que desprecia lo

singular y peculiar del caso dado: solo atiende a lo que tiene de *general y común*, a lo que permite determinarlo como un fenómeno de tal o cual ley, como un ejemplo de tal o cual especie, tipo o género.

No en vano el individuo racional lleva nombre *propio* y les ponemos nombres propios a los seres, cosas y lugares que asumen un valor humano, un valor exclusivo para nosotros. Cada hombre es individuo de la especie por lo que tiene de animal, de no humano; pero es *persona*, imagen y semejanza de Dios por lo que tiene de humano, por que es un destino responsable e intransferible.

Volviendo a la realidad social, se comprende que los juicios de la prudencia sean solo probables; y que tengan además un carácter estimativo y dirigido a la acción.

La sociología política no se limita, ni puede limitarse, al exámen de la organización de la autoridad de una sociedad, tal como se manifiesta realmente; en cada caso, se ocupa necesariamente del mejor ser de la misma para alcanzar el Bién común y promover la perfección humana que son sus fines propios.

Santo Tomás, refiriéndose a la prueba de testigos para establecer la verdad de los hechos, acude a un principio general que vale para todo conocimiento y estimación de la experiencia humana: «Al 8 (contesto) que en los asuntos humanos no puede obtenerse una prueba demostrativa e infalible; pero basta alguna probable conjetura.... »(Suma Teológica:

Sec. 1ª de la 2ª. parte—cuestión CV, Art. 2, respuesta al 8).

Aristóteles parte de verdades demostradas, necesarias y universales, sobre el ser y los fines de la conducta humana que proceden, como decíamos, de la Etica; pero sus apreciaciones y juicios *políticos* están formulados en su justo valor: la probabilidad.

Esta es la superioridad indiscutible del Maestro sobre los sociólogos modernos y contemporáneos, su gran lección de objetividad y de tolerancia que es hoy como siempre, lección viva y ejemplar de dignidad científica y de virtud ciudadana.

Parte de *principios absolutos* por que sin una Justicia transcedente, la política no podría se estimada honestamente sino como un juego de fuerzas materiales encontradas, como una oposición de instintos de conservación, de poder y de rapiña. El derecho tiene que ser convertido en mera ideología que disimula las necesidades y los intereses inmediatos en el gobierno absoluto de la vida humana.

No hay otra alternativa posible. Se trata de reconocer una medida transcendente y absoluta de Verdad y de Justicia que está sobre todo interés y necesidad particular de los hombres; en caso contrario, reconocer el valor de la doctrina *materialista* que degrada todo lo que es propiamente humano: la Religión la Filosofía, la Ciencia, el Arte, la Moral el Derecho y el Estado, a la condición subalterna de instrumentos y de ideologías, es decir, de medios o representaciones condicionadas por los inte-

reses inmediatos y materiales de la clase dominante.

Reiteramos que el punto de partida de Aristóteles es el principio Etico absoluto; pero en el terreno de los *hechos*, de la experiencia social y política de los casos reales y concretos, sus juicios no pretenden validez «demostrada e infalible»; solo llevan la pretensión de probables. Tal es el juicio de la prudencia.

Por el contrario, los sociólogos modernos o contemporáneos suelen ser relativistas, agnósticos o simplemente indiferentes, respectos de los principios éticos; pero pretenden la infalibilidad, el valor absoluto de sus juicios, sobre determinadas experiencias sociales y políticas.

En base a las arenas movedizas de los hechos, de ciertos hechos que quieren o necesitan querer que prevalezcan o se impongan, establecen el *absolutismo* de los mismos. Encareciendo su verdadero o aparente buen éxito local y momentáneo, pretenden su validez universal necesaria. En otros casos afirman su necesaria imposición por la fuerza de los acontecimiento; proclaman su vigencia y aplicación general por que así lo establece una supuesta ley necesaria del progreso o de la perfectibilidad de la humanidad. Y así los hombres inspirados por la seducción y facilidad de este criterio, incorporan a una realidad social determinada, sin consultar sus condiciones de existencia, sus tradiciones espirituales, la idiosincracia, la calidad y la cantidad de su población, constituciones y regímenes políticos foras-

teros. Se copia la organización de un estado extranjero como si se tratara de un traje que se acomodase a cualquier cuerpo y talante de hombre.

Más adelante al tratar el problema de la ideología, nos ocuparemos de todos estos ensayos sociológicos que hemos calificado al comenzar este trabajo de *Política sociológica*.

Pasemos ahora al exámen del tratado clásico de Sociología Política: La POLÍTICA de Aristóteles.

La Ciudad o el Estado es el orden social por excelencia. El análisis de sus elementos constitutivos y formación histórica de los Estados existentes justifica plenamente esta afirmación.

La parte más simple y sustantiva de la Ciudad es la *familia*; en la antigua Grecia se constituye por la triple relación de la autoridad doméstica: entre el hombre y la mujer, entre los padres y los hijos, entre el amo y el esclavo.

La agrupación de familia forma la segunda asociación imperfecta: la *aldea*. Por último, la unificación y ordenación de varias aldeas se convierte en la *Ciudad perfecta*; perfecta por que posee y utiliza los medios necesarios para *bastarse a sí misma*, promoviendo el bién común y el mejor ser de los ciudadanos. «La Ciudad nace de la necesidad de vivir y existe para vivir dichosa» (Libro 1º—Cap. 1º. 8)

Tanto el individuo como la familia y la aldea aislados, no pueden bastarse a sí mismos y necesitan de la Ciudad para realizar los fines propios

del hombre, es decir, para que pueda existir conforme a su esencia (solo el caso extraordinario del asceta, que se retira a la soledad del desierto para consagrarse a orar y celebrar a Dios, cumple un camino de perfección humana que se realiza, por excepción fuera de la Ciudad).

La sociedad es una necesidad de la naturaleza del hombre y la Ciudad constituye la forma acabada, el medio necesario para la realización de los fines espirituales más elevados de la existencia. Por eso el Estado o la Ciudad es esencialmente anterior a la familia y al individuo; «el todo debe ser antes que la parte» (Lib. 1°. Cap. 1°.).

Por eso quien no necesita de la Ciudad para vivir conforme a su ser, quien no forma parte del Estado: «es una bestia o es un Dios» (Lib. 1°. Cap. 1°. - 11).

El hombre en cuanto ser racional, dispone de la virtud y de la prudencia para realizar el orden de su vida; sin ellas degradaría a un nivel inferior al de la animalidad. Por eso el fundamento de la sociedad es la Justicia.

Todo en la naturaleza y en la vida está ordenado jerárquicamente, en sentido vertical. La autoridad en el hombre, es una exigencia de su razón de ser.

Si nos atenemos a la realidad tal como se manifiesta; es notorio que hay hombres inferiores a los demás como el cuerpo al alma, como la bestia al hombre mismo: para Aristóteles, son los individuos

destinados por la naturaleza a la esclavitud pues «no hay para ellos nada mejor que obedecer» (Lib. 1°. Cap. 2°. 15).

Es preciso distinguir cuidadosamente la *autoridad civil o política*, tanto de la autoridad doméstica del hombre hacia la mujer y de los padres hacia los hijos, como de la del amo hacia el esclavo. Aristóteles insiste reiteradamente en esa diferencia: la autoridad política es el gobierno de los hombres libres, es el poder del magistrado. La esposa y el hijo del Ciudadano son seres libres pero no iguales a él: la primera porque su voluntad es débil y el segundo porque es incompleto.

Respecto de la esclavitud, aún cuando Aristóteles no alcanza ciertamente el concepto Cristiano de la dignidad humana que confiere a todos los hombres, en su carácter de criatura del mismo Dios, la igualdad y la libertad *esenciales* es preciso reconocer la validez de sus distinciones en el terreno de la existencia. Subrayemos que Aristóteles no considera esclavos a quienes han sido reducidos *de hecho* por la violencia, tal condición, por ejemplo, los prisioneros de guerra. Su aclaración sobre el problema no admite equívoco alguno de interpretación: «jamás podrá decirse que un hombre que no merece la servidumbre, sea esclavo» (Lib. 1°. Cap. 2°. 18).

El error de Aristóteles es haber radicado en la naturaleza misma de algunos hombres su *incapacidad absoluta para querer* que define su condición de esclavo. Lo que ocurre y ha ocurrido siem-

pre es la existencia de hombres que se manifiestan corrompidos y degradados hasta la condición servil.

Lo que importa absolutamente en el hombre elevado a la conciencia plena de su humanidad, a la conciencia Cristiana, es que se comporte siempre frente al hombre, sea cual fuere su real condición, como ante un semejante. Esto no significa, por supuesto, negar las distinciones, ni las jerarquías válidas entre los individuos y los pueblos.

Aristóteles dedica el primer capítulo del libro segundo al exámen de diversos regímenes de gobierno y constituciones políticas. Se ocupa, en primer término en un detenido exámen crítico de la República de Platón, en el cual se plantean problemas y soluciones de la más perentoria actualidad.

Para apreciar en toda su importancia las reflexiones aristotélicas, nos bastará considerar el problema *de la unidad y de la diversidad en el Estado*, a propósito del comunismo platónico.

Es indiscutible el principio de la unidad moral y política de la Ciudad. El error de Platón en su República, es haber extremado esta unidad hasta la comunidad de todos los bienes y de todos los usos; es haber exigido la unidad absoluta, la identidad completa de la Ciudad. En verdad esta exigencia en Platón es dialéctica, responde a una actitud de reacción contra los extremos del individualismo y de la crítica que en su época, amenazaban destruir la Ciudad. Responde como acontece en nuestros días a un extremismo con otro extremismo; por eso, su

programa político de la República, es más bien, una utopía o una ideología: política sociológica más bien que sociología política.

Aristóteles es quien ha elaborado para siempre, el adecuado concepto de la unidad en el Estado. Así nos dice: «es notorio que la Ciudad, a medida que se forme y unifique, será menos Ciudad; porque la Ciudad es diversidad y multitud, y si llega a la unidad volverá a ser familia y de familia, individuo; la palabra *uno* debe aplicarse más bien a la familia que a la Ciudad, y al individuo mejor que a la familia» (Lib. 2°. Cap. 1°, 4).

En el capítulo consagrado a la comunidad prehistórica, hemos examinado esa absorción del individuo por el todo social, esa confusión comunista, como su rasgo esencial, como su principio formativo. Empleando la terminología aristotélica podemos decir que tales comunidades primitivas son más *uno* que cualquier sociedad histórica, constituyen verdaderamente un individuo, un organismo. Recordemos que justamente por ese carácter esencialmente *comunista*, uniforme y homogéneo, están fuera de la historia, fuera de la historia y de la moralidad.

Es oportuno insistir, además en que esas formas de vida no constituyen ni un comienzo, en el tiempo del hombre, ni pueden constituir un «desiderata» para el hombre consciente de sus fines. La comunidad absoluta es una degradación de la vida humana. Lo más opuesto al principio de la comunidad, es la comunión espiritual de los hombres libres.

«Guardémosnos, pues, de admitir la unidad absoluta que anularía la Ciudad por que dejaría de ser. Por otra parte, la ciudad no se compone de hombres reunidos en mayor o menor número: se integra con hombres especificamente diferentes ... la reciprocidad en la igualdad conservará los estados, como lo hemos dicho en La Moral» (Lib. II. Cap. 1°., 4 y 5.)

A continuación hace Aristóteles una crítica decisiva al comunismo en el aspecto concreto de la comunidad de los bienes. Nos recuerda entre otras cosas, que si es justa la crítica del *egoismo*, el mal no consiste en que el hombre se ame a sí mismo sino en amarse con exceso. Nos advierte, también, que la legislación comunista tiene una gran seducción aparente, porque se presenta como inspirándose en el amor a la humanidad: «el que oye la lectura de las disposiciones que contiene las acepta complacido imaginando que resultará de ella una benevolencia reciproca y maravillosa de todos los ciudadanos; sobre todo si se recuerdan los vicios de los gobiernos existentes que se atribuyen a la posesión privada. Al hablar de vicios me refiero a los pleitos o incumplimiento de contratos, a las condenas por falsos testimonios, a las viles adulaciones tributadas a los ricos, aunque estos vicios provienen de la perversidad general y no de que no exista la comunidad de bienes» (Lib. II. cap. II, 8).

Defiende Aristóteles tanto la unidad de la familia como la unidad del Estado, pero afirma no de-

be pasar de una tendencia a ella; en su concepto, el gobierno más funesto es aquel que encarna en la comunidad, la *homogeneidad diferencial*. Repárese en esa tendencia a la nivelación, a la «*estandardización*» que caracteriza a los movimientos sociales y políticos más resonantes de nuestros días.

El resto del libro segundo está consagrado al análisis de diversas constituciones y formas de gobierno que existen realmente o que han sido propuestas por legisladores. Es ésta una de las partes que conciernen a la observación de los hechos, a la reflexión sobre la realidad social concreta, que tanta parte ocupa en una auténtica ciencia de la sociedad o Política.

El libro tercero merece especial atención; se ocupa del ciudadano. El ciudadano es aquel que participa en la soberanía política del Estado. Se comprende la relación íntima que media entre la virtud del ciudadano y la forma política de la Ciudad a que pertenece. A pesar de ello, puede definirse con toda precisión la virtud del buen ciudadano: es el que sabe mandar y obedecer.

No olvidemos que la obediencia del ciudadano es la del hombre libre, y no se confunde ni puede confundirse, con la del hombre destinado a la obediencia por su condición servil y que dentro de la Ciudad griega, es el encargado de los trabajos corporales, manuales y mecánicos.

La autoridad política se aprende obedeciendo. La virtud exclusiva del que manda es la *prudencia*.

En la «Etica a Nicómaco», se define la prudencia como «un hábito práctico con verdadera razón en torno a aquellas cosas que son para el hombre, los bienes y los males ... estimamos prudentes a Pericles y a los hombres semejantes porque saben ver qué cosas son buenas para ellos y para los otros; y tales reputamos a aquellas que se refieren al gobierno de la familia y del Estado» (Sec. 3ª. Lib 6°., 5).

Todas las demás virtudes son compartidas tanto por el que manda como por el que obedece.

La constitución del Estado es la organización de todas las magistraturas y en primer término, de aquella que es dueña y soberana de todo. Se pregunta Aristóteles si conviene el ejercicio de la soberanía política por todos aquellos individuos que la Ciudad necesita para existir.

Su respuesta es negativa; ante todo considera que la Ciudad arquetipo no admitirá nunca al artesano y al comerciante en el número de sus ciudadanos; admitirlos sería extender la capacidad de la soberanía a quienes desempeñan, en el concepto griego, actividades propias de la condición servil.

Reconoce Aristóteles en el orden de la realidad, una diversidad de formas de gobierno y correlativamente, una diversidad de modos de ciudadanía.

En el gobierno aristocrático, por ejemplo, donde no se conceden dignidades y honores públicos más que a la virtud y al mérito, quedan excluídos los artesanos y los mercenarios, porque no es posi-

ble ejercitar la virtud en tales oficios. Recuerda una ley de Tebas que excluía de las funciones públicas a todo aquel que no llevara diez años sin comerciar.

La soberanía política puede ser ejercida por uno solo, por varios o por todos los ciudadanos; este criterio define las tres formas fundamentales del gobierno de los hombres libres: Monarquía, Aristocracia y Democracia.

En cualquiera de las tres formas de gobierno, cuando la autoridad política es ejercida para el interés general, la constitución es buena y saludable. En caso contrario, o sea, cuando la autoridad es utilizada para el interés particular de uno, de varios o de la multitud, la constitución es mala y corrompida: la Monarquía degrada en tiranía; la Aristocracia en oligarquía y la Democracia en demagogia.

Ni la Monarquía, ni la Aristocracia, ni la Democracia, ni las formas mixtas de gobierno, consideradas en sí mismas son superiores unas a otras, o una de ellas a todas las demás. Se atribuye a Solón una frase que define exactamente el principio político de Aristóteles, que es, por otra parte, el juicio de la prudencia misma. Alguién le preguntó si creía haber dado a su patria la mejor constitución: «no, respondió Solón, pero sí aquella que más le conviene».

Todo hombre tiene por serlo un cierto sentido del bién y del mal, de lo justo y de lo injusto; pero en un grado limitado y en una escala distinta según los talentos y las virtudes para superar el propio e in-

mediato interés, es frecuente estimar que la igualdad es lo mismo que la Justicia. Expresado así, sin ulterior especificación, es un juicio verdadero o falso, según el sentido y alcance que demos a la igualdad.

La igualdad es justa entre los iguales; analogamente la desigualdad es justa entre los desiguales.

Es indispensable determinar y concretar cada vez que se hable de igualdad o de desigualdad, en qué sentido o en referencia a qué, se postula una u otra. La propensión natural y ordinaria de los hombres es extender a todos los terrenos y a todas las referencias, una determinada relación de igualdad o de desigualdad. Esta confusión, hace, por ejemplo, que los que tienen mayor fortuna respecto de otros se consideren superiores a ellos en todo. Lo mismo ocurre con aquellos que por considerar que tienen figura humana como los demás, son iguales en todo.

La sociedad política, no tiene, ni puede tener si es digna de su nombre una finalidad de mera protección de los intereses particulares de los ciudadanos; en tal caso la ley no sería más que un simple *contrato* o convención. La función del poder no tendría más finalidad que garantizar el cumplimiento de las obligaciones contraídas y, en consecuencia, no estaría dirigida al logro del Bien Común ni serviría para promover la perfección en el hombre.

La virtud constituye para Aristóteles el primer cuidado de un gobierno político que responda a su misión esencial.

Esta crítica se hace extensiva a toda forma de

Estado que se funde en el contrato, es decir que se hace radicar en relaciones externas, convenidas y convenientes entre los individuos. Más adelante nos vamos a referir con detención a algunos ejemplos típicos de la concepción individualista y contractual del Estado, elaborada por el pensamiento político moderno; especialmente al «Tratado del Gobierno Civil» de Locke y al «Contrato Social» de Rousseau.

Es por esta razón y por otras semejantes, que las reflexiones de Aristóteles sobre la esencia y los fines de la Ciudad, tienen una actualidad perenne; podemos repetir hoy sus propias palabras: «si es tal la naturaleza de semejante reunión que cada uno mide su casa como una Ciudad y que la unión no sea más que una liga para rechazar la injusticia y la violencia, no puede dársele el nombre de Ciudad, puesto que, mirándolo de cerca, *es unión que parece más bien separación*. Queda pués, completamente demostrado que lo constitutivo de la Ciudad, no es vivir en los mismos lugares, ni evitar hacerse daño los unos a los otros, ni mantener relaciones de comercio, aunque todas estas condiciones deben concurrir necesariamente para que la Ciudad exista. pero no bastan, no constituyen por sí solas, el carácter esencial de la Ciudad.... Las instituciones son obras todas ellas de una benevolencia mutua; es la amistad lo que lleva a los hombres a la vida social; el objeto del Estado es la felicidad de la existencia; todas las instituciones tienen por objeto la felicidad. Y la Ciudad es una asociación de familias y pobla-

dos para gozar juntos de una vida feliz e independiente. Para algunos la vida feliz es vivir en la virtud; luego habrá que admitir que el objeto de la sociedad política no es la vida común unicamente sino producir y fomentar las acciones honestas y virtuosas» (Lib. 3°. Cap. 5°., 13 y 14).

Con respecto a quienes deben ejercer la soberanía en el Estado, juzga el Filósofo, que el caudal y el nacimiento no son títulos suficientes para pretender honores y dignidades; solo aquellos que encarnan más altamente el sentido de la Justicia, es decir, aquellos que han alcanzado la perfección más difícil que es la prudencia en orden a la política, son los que tienen derechos de soberanía sobre los demás. La virtud más elevada del hombre de bién se confunde con la virtud propia del ciudadano, por que es la misma persona que a un tiempo manda y obedece; están concertados en la perfecta armonía de su conducta, el bién propio de su persona y el bién común de la Ciudad.

La importancia del mérito y de la superioridad como factores decisivos para el ejercicio de la soberanía política, plantea una dificultad que Aristóteles afrontó en todo su rigor.

Ante la presencia de un genio político, en el sentido aristotélico, ante una superioridad notoria, no en lo que se refiere a la fuerza, a la riqueza o a la popularidad, sino a la virtud, qué debe hacerse?

«El mejor, el único partido será que todos consientan de buena voluntad darle el poder, para que gobiernen perpetuamente hombres semejantes a él» (Lib. 3º. Cap. 8º., 7).

En caso de no concederle la autoridad que le corresponde en justicia, no queda otra solución que la que usaron los tiranos, los oligarcas y los demagogos de Grecia: el ostracismo y la muerte contra quién incurre en la «culpa» de una insoportable superioridad.

Más adelante, se plantea el Filósofo, otra cuestión de decisiva importancia que nos permite corroborar su prudencia y su ecuanimidad inigualadas.

Se pregunta si será más conveniente someterse a la autoridad de un hombre perfecto o a la de leyes perfectas.

Recuerda, por una parte, la opinión de los que creen mejor el gobierno de un rey o el de una minoría de ciudadanos escogidos; juzgan que la ley considerada en sí misma es algo abstracto y genérico que nada prescribe sobre el caso particular y concreto que constituye siempre, la situación real «en un arte cualquiera es insensato seguir las reglas a la letra como se hace en Egipto, donde no le está permitido al médico recetar nada hasta el cuarto día de enfermedad» (Lib. 3º. Cap. 10º., 4).

Por otra parte, sostiene Aristóteles, que debe preferirse el criterio que supera las pasiones y los afectos: la ley es obra de la razón objetiva, su mundo propio es claro y sereno; por el contrario, el alma

humana está sometida a la influencia de la pasión y del interés.

«La inteligencia sin pasión, eso es la ley» (Lib. 3º. Cap. 11º., 4), así define con absoluta precisión la esencia racional de la ley humana. Es evidente que la autoridad reside en la ley y no en el ciudadano, aunque éste fuera el mejor de todos; el hombre es inteligencia pero también impulso y necesidad. La ley procede necesariamente de la persona, pero no puede ser su fuente la persona limitada por la animalidad que es el hombre. Conceder ese privilegio y esa superioridad a un hombre, sea quién fuere, «es dársela a la vez al hombre y a la bestia».

La ley procede de la persona infinita, de la inteligencia absoluta; esta conciencia suprema de la razón humana, es la conquista decisiva del genio griego en la culminación de su esfuerzo insuperado. El itinerario del hombre a Dios por medio de la razón natural, o sea, asistida por las solas fuerzas de ella se cumple en la Metafísica de Aristóteles. En el libro doce, el ascenso necesario de la inteligencia, alcanza el concepto del Acto Puro, del Motor Inmovil, de la Inteligencia perfecta de donde procede toda razón de ser y toda ley absoluta.

Reconocer este principio es imprescindible para apreciar la limitación del juicio humano, la interpretación de la ley escrita; en última instancia la sanción de las leyes está reservada al juicio del hombre, imperfecto y falible. La prudencia es la condición de un juicio recto, pero esta virtud no se en-

seña, la experiencia enriquece y perfecciona el juicio cuando se lo posee en la medida que exige el gobierno de los hombres. Por eso tiene razón Aristóteles, cuando juzga que ni las virtudes domésticas, ni las virtudes inherentes a los diversos oficios y profesiones que sirven a las necesidades económicas y utilitarias de la vida humana y, podemos agregar, que tampoco las virtudes propias de la creación artística y de la ciencia especulativa pueden garantizar la posesión de la prudencia necesaria para ejercer la autoridad política.

Es también indiscutible que la virtud política por excelencia, necesita la asistencia de la ciencia especulativa. La Inteligencia tiene prioridad sobre la Voluntad; es notorio que la posesión exclusiva del conocimiento no implica eficacia en la acción, pero lo es igualmente, que la eficacia práctica en el gobierno de los hombres libres, supone necesariamente la ciencia.

Hegel, en el prefacio a la primera edición de su Lógica, hace una profunda observación que consideramos de fundamental interés; se refiere en ella a las declamaciones contra la Metafísica y el saber especulativo en general, que se vociferaban en su tiempo, desde todos los terrenos y actividades sociales y espirituales, en base a la crítica materialista de la Enciclopedia por una parte y de la filosofía de Kant por otra: «La doctrina exotérica de la filosofía kantiana, que juzga al intelecto incapaz de superar la experiencia.... ha justificado, desde el

punto de vista científico, la renuncia al pensar especulativo. A esta doctrina se unieron los gritos de la moderna pedagogía, la urgente necesidad de los tiempos que dirige la mirada a la necesidad inmediata, proclamando que así como para el conocimiento la experiencia es lo primero, es dañoso para las actitudes y habilidades en la vida pública y privada, considerar las cosas teóricamente, puesto que en el ejercicio y en la educación práctica está lo esencial, lo único provechoso. Mientras la ciencia y el intelecto ordinario se empeñaban en colaborar a la destrucción de la Metafísica, pareció producirse el singular espectáculo *de un pueblo civil sin Metafísica*; semejante a un templo ricamente ornado, pero privado de santuario».

El espectáculo a que se refiere Hegel, es el nuevo orden político y civil surgido de la Revolución Francesa y, en general de la Revolución política, operada en el mundo moderno, que vamos a examinar en su proceso y en su resultado más adelante.

Finaliza Aristóteles el libro tercero de su Política, reiterando la bondad de las tres formas de gobierno ya mencionadas e insistiendo, en que el mejor gobierno es el que está en las mejores manos, aquel que ejercen los mejores, los óptimos.

El problema del mejor gobierno supone la consideración de la forma de vida que caracteriza a los miembros representativos de una Ciudad. Sin haber resuelto previamente la cuestión del género de vida

que debemos preferir para el hombre, no es posible resolver adecuadamente cual sea el mejor gobierno.

Distingue Aristóteles, entre los bienes simplemente útiles y aquellos que obran el mejor ser, la perfección de los hombres. Advierte con toda agudeza que los bienes útiles o económicos son aquellos cuyo *exceso* es inútil cuando no perjudicial. En cambio, los bienes espirituales son tanto más eficaces y fecundos cuanto más nos enriquecemos de ellos, cuanto más altamente los poseemos. En una vida conforme con el ser y los fines propios del hombre, incluso los bienes exteriores. los bienes de uso, son preferidos y estimados por la inteligencia y el corazón, pero confinados a su lugar preciso y a su puro valor de uso.

«La vida más perfecta para el ciudadano en su existencia privada, como para el Estado, es la que une a la virtud, los bienes exteriores suficientes para poder hacer lo que la virtud nos manda» (Lib. 4º. Cap. 1º., 6).

La felicidad del individuo es la misma que la del Estado. En cada caso concreto. se trata de saber qué estiman por vida feliz, los hombres representativos, aquellos que dan el tono a la vida social, aquellos que encarnan los arquetipos para la multitud de los hombres, aquellos que poseen el prestigio y constituyen la medida real para los demás. No es la misma la felicidad del ciudadano y del Estado allí donde Sócrates es el arquetipo, que donde lo es

Benjamín Franklin; allí donde la sabiduría y el heroísmo constituyen las virtudes más altas, que donde lo son el trabajo y el ahorro. No es la misma la lección de virtud ciudadana que aprendemos en el Fedón, que la recogida en la lectura de los «Libros de la Familia» de León B. Alberti o en el decálogo de Franklin. Es la diferencia que va del mejor ciudadano ateniense al mejor ciudadano *Burgués*.

En el concepto aristotélico que es la medida griega, no hay más que «dos géneros de vida, para los celosos partidarios de la virtud, lo mismo en nuestro tiempo que en la antiguedad: la vida política y la vida filosófica (Lib. 4°. Cap. 2°., 5).

Toda sociología política, digna de ese título, tiene que empezar por determinar con toda precisión, cual es el concepto de felicidad humana que se hace valer en cada caso concreto, para poder comprender el sentido de la autoridad política, los fines del orden estadual en una situación histórica dada. Así por ejemplo, cuando leemos en uno de los discursos de Saint Just, que interpretan el sentido y el espíritu de la Revolución moderna: «Que Europa sepa que no queréis exista ningún desgraciado, ningún opresor en el territorio francés, que este ejemplo fructifique en la tierra, que propague en ella el ejemplo de las virtudes y de la felicidad. *La felicidad es una idea nueva en Europa*. Osad, insistía, esta palabra encierra toda la política de la Revolución».

Se trata de aclarar el sentido de la frase que

hemos subrayado en el texto del discurso: «La felicidad es una idea nueva en Europa», para comprender adecuadamente esa osadía extrema que mostraron los conductores de la Revolución. No lo aclara Saint Just, pero podemos hacerlo nosotros con toda facilidad; bastará recordar que la Revolución Francesa significa el advenimiento al poder político del «Tiers état», del hombre burgués, que identifica la felicidad con el goce, el «confort», el provecho y la prosperidad materiales. *El tercer estado*, o sea, los representantes del comercio, de la industria y de las profesiones liberales, que no eran nada políticamente en el antiguo Régimen, pero que como decía Sieyès, van a serlo todo en el nuevo Régimen.

Todos los hombres aspiran a la felicidad, pero no reconocen ni el mismo camino hacia ella, ni la buscan en las mismas cosas. Las diferencias entre las formas de gobierno depende pues, de la diferencia en la vida de los hombres.

Los elementos esenciales de la Ciudad, o sea aquellos sin los cuales no podría existir son, de acuerdo a la enumeración aristotélica los siguientes: 1°. - Los medios de subsistencia (se sobreentiende que no tienen el primer lugar en la importancia y en el valor); 2°. - Las artes instrumentales; 3°. - Las armas; 4°. - La hacienda pública; 5°. - Lo que en orden de significación sería 1°., el culto de las cosas divinas; 6°. - Lo más esencial en cuanto al gobierno mismo de la Ciudad: la realización de la Justicia relativamente a los intereses generales de la Ciudad

y a las obligaciones de todos los ciudadanos.

Las funciones más importantes para la vida política de la Ciudad y que deben ocupar en primer término la actividad de los ciudadanos, son dos: la función de gobierno y la función militar. Corresponde a la edad madura el ejercicio de la primera, y a la edad juvenil, el empeño de la segunda.

La otra función dirigente en la vida de la Ciudad: el culto de los Dioses, corresponde a los ancianos «cuando necesitan descansar a la sombra de los altares».

Merece la pena por la saludable inspiración que emana de ella, transcribir una indicación de Aristóteles, a propósito de la distribución de los lugares de la Ciudad que deben destinarse a las diversas actividades de ella: «El lugar que se destine al mercado público debe estar separado de la plaza de la Libertad... Queremos que la plaza de la Libertad sea consagrada al reposo y que la del mercado sirva para todas las transacciones entre particulares (Lib. 4º. Cap. 11º., 2 y 3).

Repárese en que el término *reposo* tiene en Grecia un significado peculiar y nobilísimo; designa el carácter de las actividades superiores de la mente, el ambiente sereno para la visión serena y objetiva; por eso insiste Aristóteles en que los hombres libres necesitan sosiego para que fructifiquen en verdad y puedan cumplir en justicia, sus deberes políticos.

Comparemos este estilo griego de la acción que

supone la previedad del alma serenada y propicia a la Verdad, con el estilo político de nuestros días que proclama en todos los tonos, el principio de la *acción directa*. De todos los extremos y aún desde las posiciones aparentemente neutras se sostiene que la praxis condiciona y determina al logos; que la acción, el buén éxito, el hecho consumado, la experiencia lograda, etc., fundan el conocimiento y la razón de ser. Este pretendido y monstruoso primado del *hacer* cuyo imperio se extiende a todos los terrenos desde el criterio de la ciencia hasta el programa pedagógico, pasando por la actividad política y económica, es un testimonio más de ese absolutismo de los hechos, de ese despotismo de lo momentáneo e inmediato, que parece ser el carácter mismo de la vida contemporánea, conforme hemos destacado ya.

En la formación y constitución de la sociedad política, al igual que en la vida del hombre están el don recibido y la dignidad conquistada, intervienen, aquello que da la naturaleza y aquello que debe realizar el legislador. La perfección de la Ciudad depende, como la del individuo de tres factores que son en jerarquía creciente: la naturaleza, la costumbre y la razón.

El legislador no hace a los hombres, tiene que contar con la calidad de ellos. El resto pertenece a la educación. «Unas veces la costumbre y otras veces la enseñanza de los maestros es lo que educa a los hombres en lo que deben hacer» (Lib. 4º. Cap. 12º., 7).

La educación del ciudadano tiene en la Política de Aristóteles, un lugar de preferencia y es motivo de larga meditación. Se comprende que así sea desde que el ciudadano es un hombre formado para la libertad.

No podemos demorarnos en la consideración de las magistrales y actualísimas enseñanzas que en éste como en todos los temas, nos brinda el Maestro.

El problema de la formación del hombre y del ciudadano está resuelto en base a un órden integral y jerárquico que realiza el itinerario obligado para elevarse a una vida libre y responsable. El programa esencial de la educación se formula en estos conceptos definitivos: «Como en el orden de la generación el cuerpo es antes que el alma, así la parte irrazonable es anterior a la parte razonable. Esto, por otra parte, es evidente; la cólera, el apetito y los deseos se manifiestan en los niños desde los primeros instantes de su existencia, en tanto que el raciocinio y la inteligencia no aparecen hasta después de haber alcanzado cierto desarrollo. He aquí por qué es necesario cuidar el cuerpo antes que el alma, y después el instinto; pero el instinto debe formarse para la inteligencia y el cuerpo debe formarse para el alma» (Lib. 4°. Cap. 15°. 22).

En la Ciudad donde se aspira a una vida elevada, donde la vocación de la grandeza nacional está como exigencia primera, como razón misma de su ser, al mismo tiempo que la dignidad y perfección del individuo, la *educación* constituye una dis-

ciplina severa, el cultivo de un ascetismo de la vida que significa el señorío racional y armonioso del impulso y de la pasión inmediatas; la exaltación de la libertad difícil de la persona. Todo lo contrario ocurre, en cambio, en la Ciudad, donde el individuo como sistema de necesidades, sin más preocupación que la seguridad y la prosperidad, es el principio y el fin de la constitución del orden civil; aquí es el *espíritu de facilidad* que se erige en principio de vida, en programa educacional para el ciudadano. Es el principio económico del esfuerzo mínimo, de la distancia más corta, del gasto menor que gobierna la existencia del individuo y del Estado.

Este espíritu de facilidad amenaza, sobre todo, a aquellos regímenes políticos en que gobierna la multitud; cuando así ocurre la democracia se convierte en demagogia. Más aun dice Aristóteles: «Todos los ardides y astucias de los tiranos parecen repetirse en plena democracia, por ejemplo, la desobediencia de los esclavos (quizás ventajosa hasta cierto punto), la insubordinación de las mujeres y de los hijos, la tolerancia, en fin, que deja a todos los ciudadanos la libertad de vivir cada uno como quiere. En estas condiciones serán muchos los que ayuden a cualquier gobierno; porque es más agradable vivir sin regla ni sujeción alguna que observar una conducta discreta y reservada» (Lib. 7°. Cap. 2°. 12).

En el libro octavo que es el último, se ocupa Aristóteles del problema de la *revolución*; estudia las causas que producen la quiebra y disgregación

de los regímenes sociales y políticos; además examina la degradación propia de cada una de las formas de gobierno fundamentales; finalmente, como es lógico se refiere a los remedios y a los recursos para mantener y restablecer el equilibrio y el vigor de la Ciudad.

Por de pronto, el motivo primordial de perturbación y degeneración en los distintos órdenes políticos de la Ciudad, especialmente en la aristocracria y en la democracia, está referido al problema de la igualdad y de la desigualdad de los hombres. Ya hemos visto, como en razón de una igualdad relativa, se pretende la equivalencia en todo, la igualdad absoluta; esta confusión o, más bien, la necesidad de confundir, hace que se olvide con facilidad en la Democracia, la *competencia* que exige su constitución para ejercer la autoridad o cualquier función responsable. Se confunde la posibilidad de llegar a todas partes, cuyo derecho está consagrado, con la realización efectiva de esa posibilidad, que solo puede cumplirse legítimamente con la mediación de la capacidad. De este modo se desarrolla el vicio de la Democracia que es la demagogia.

Análogamente, la Aristocracia degrada en oligarquia, porque los conductores siendo superiores en algún sentido a los demás pretenden serlo en todo y afirman la desigualdad absoluta entre ellos.

Tanto la soberbia y engreimiento de los poderosos como el resentimiento de los débiles son causas constante de la perturbación del orden social y

político. No hay régimen de Estado duradero que no se funde en una igualdad proporcional, en una justa equidad, según la cual cada uno conserva el lugar que le corresponde. La educación es la base de la estabilidad del Estado, porque sólo ella puede mantener viva y tensa en sus justos límites, la voluntad del que manda y la voluntad del que obedece o del que, alternativamente, hace una y otra cosa, en el gobierno de los hombres libres.

El vicio de la Realeza es el peor de todos los malos gobiernos: la tiranía. La Realeza se funda como la Aristocracia en el mérito, en la virtud personal, en el nacimiento o en las grandes acciones reconocidas. El monarca legal busca el honor y la gloria; en cambio el tirano, solo se propone su interés particular y su gusto. Interesa destacar, cómo el comportamiento del tirano para asegurar y acrecentar su dominio que nos describe Aristóteles ha sido largamente utilizado por Maquiavelo en «El Príncipe», especialmente para la elaboración de los capítulos 15, 16, 17, 18 y 19.

Anotemos finalmente, otra conclusión válida de Aristóteles a propósito del vicio de la Democracia: La extrema democracia es tiranía (Lib. 8º. Cap. 8º. 18); esto significa que el extremismo democrático o sea el *igualitarismo* es la negación misma de la igualdad equitativa.

CAPITULO VI

EL ESTADO EN EL MUNDO MODERNO

El Cristianismo es la plenitud del hombre, la revelación total de su destino y de su valor como *persona*, como dignidad humana. De ahí, la distinción precisa y radical entre el orden espiritual y el orden temporal en la existencia; y también la subordinación de lo temporal a lo espiritual.

La consecuencia más importante del advenimiento del Cristianismo, en la concepción de la sociedad política, es que el Estado no puede constituir, no debe constituir un *fin último* para el hombre, porque el fin del hombre trasciende el límite de su existencia finita, porque existe para rescatarse de su miseria, para la perfección de su ser espiritual. El Bien Común constituye, en rigor, un *fin intermedio* y como tal "está ordenado a un bien mejor, al bien intemporal de la persona, a la conquis-

ta de su perfección y de su libertad espiritual". (Maritain: "Para una Filosofía de la Persona Humana" - Pág. 195).

En su condición de fin intermedio, el Estado asume dignidad y valor propios; es el recinto que debe proteger y favorecer la existencia de la libertad responsable. No es posible concebir una cultura elevada fuera del Estado.

La concepción política elaborada por la filosofía escolástica, y especialmente por Santo Tomás, se inspira en la "Política" de Aristóteles; todo lo que hemos expuesto sobre la naturaleza, la estructura y la misión del Estado, en el exámen de esta obra, es incorporado por Santo Tomás en sus "Comentarios" a la Política y a la Etica del Maestro; además en: "De Regimine Principium". En la misma forma que la metafísica se completa en la Revelación, la ciencia de la justicia social se integra y adquiere plenitud de valor en el principio de Caridad. Todo lo que pertenece al orden de la razón natural, tanto la sabiduría como la prudencia, tiene en Aristóteles, el maestro por excelencia.

La distinción precisa entre el dominio temporal y el dominio espiritual que faltaba en el concepto y en la vida paganos del Estado, es el que permitió determinar los derechos propios e inalienables del hombre como ser moral, como persona; es e que hizo posible una clara y rigurosa determinación del poder y del límite de la autoridad política.

El aporte mayor de la reflexión tomista sobre

los límites de la autoridad del Estado, reside en su profundo análisis de las relaciones entre el individuo y la sociedad, en base, a la diferencia en el hombre, entre el *individuo* y la *persona*.

El hombre es individuo en la especie; en cuanto tal, un *sistema de necesidades y de impulsos*; le es imprescindible para satisfacerlos la relación y la colaboración con los demás; por eso es *parte* del todo social y está subordinado a él; es ésta una relación de necesidad y de dependencia que ordena el bienestar individual al bien común. Pero el hombre también es persona, o sea, subsiste en cuanto "ser que tiene la capacidad de pensar, de amar, y de decidir por sí mismo la propia suerte y que traspone por consiguiente a diferencia de la planta y del animal, el umbral de la independencia propiamente dicha» (Maritain: Para una Filosofía de la Persona Humana: pág. 158).

Así como la individuación por ser material, divide y separa, aisla y excluye, la personalidad por ser afirmación en sí y generosidad de sí en el conocimiento y en el amor, une y acerca, solicita y se brinda. El individuo humano lleva dentro de sí una naturaleza espiritual que se manifiesta en la aspiración fundamental, en la apetencia de bienes y de excelencias que trascienden el dominio de la sociedad política. «Ni la naturaleza (física) ni el Estado pueden hacer mella en él sin su permiso, y Dios mismo que está y opera en él desde dentro, opera de un modo especial, con una delicadeza exquisita que

muestra el caso que de él hace. Dios respeta su libertad, en cuyo corazón habita sin embargo; no la fuerza jamás: la solicita». (Maritain: Ob. Cit. —pág. 162) El fuero íntimo de la persona no solo debe ser respetado, sino que sus fines propios deben ser propiciados y servidos por el Estado, promoviéndose las mejores condiciones para el logro de su perfección.

Tal es el verdadero *individualismo* o personalismo, la autonomía moral que funda los *Derechos del hombre* en el Estado. Pero no fué esta magnífica concepción cristiana en que culminó la Ciencia del siglo XIII, la que se realizó y se cumplió en el Estado moderno. Una revolución en la actitud del hombre, que consiste esencialmente en el alejamiento de Dios, en la negación de la transcendencia, en la soberbia de la vida. quebró la unidad intelectual y moral del mundo cristiano. El sistema completo y jerarquizado de las verdades de la ciencia y de la caridad, se deshizo, desquiciando la mente y el corazón de cada hombre; la unidad de la persona fué desapareciendo en la anarquía cada vez más profunda de la inteligencia y de la voluntad.

La ciudad antigua levantaba su edificio en la confusión del orden espiritual y del orden temporal, de lo divino y de lo social. La ciudad moderna, levantada en la negación del sentido cristiano y metafísico de la existencia. se funda en la división extrema, en la separación radical, de lo espiritual y de lo temporal, de la intimidad y de la exterioridad, de la moral y del derecho, de la vida privada y de la

vida pública. Es una separación que atenta contra la unidad, que desliga lo que está íntima y sustancialmente ligado, que distingue pero que no une jerarquizando.

El mundo moderno se caracteriza por la dispersión y la contradicción de todas las actividades humanas; cada vez más se ha ido acusando la confusión y la locura; cada vez más, tanto en el individuo como en la sociedad, fué prevaleciendo la arbitrariedad y la negación. Así por ejemplo, el desenvolvimiento propio del Estado liberal que afirma al individuo en su centro, ha producido por esa lógica inmanente de la contradicción, la negación total del individuo, su sometimiento absoluto a la autoridad del Estado, convertido en centro mismo de su vida: el Estado nihilista del materialismo marxista y el Estado panteísta del idealismo hegeliano.

El liberalismo es una verdad Cristiana desquiciada del conjunto de la verdad y por eso, degrada en arbitrarismo y negación: es la libertad abstracta que agota el sentido de la libertad en el derecho a negarse, en el derecho absoluto de atenerse a lo convenido, a lo fijado en el contrato.

Veamos el momento histórico que elabora teoricamente la moderna concepción del hombre e inicia la aplicación universal de su programa de vida. Es un proceso demoledor que comienza con Lutero en el dominio Religioso, con Descartes y con Bacon en la Ciencia, con Hobbes en la Etica y en el Derecho; proceso que se consuma en el siglo XVIII.

que es el siglo de la enciclopedia y de la economía política, el siglo de la ilustración y de la Revolución Francesa: el hombre pretende, por vez primera en la historia, deshacer un orden social histórico y construir sobre sus ruinas un orden social natural, con la sola luz de una inteligencia menoscabada en representación externa.

La razón analítica, el instrumento demoledor de lo histórico, se ejerce con todo lo que es creído merced a la Revelación, a la tradición y a la autoridad y no concluye hasta reducirlo a los supuestos elementos originarios, hasta haber alcanzado los motivos instintivos o *sociales* de toda fé, devoción o misterio.

No basta con borrar las diferencias de valor y de forma, resolviendo la riqueza interior en la masa confusa de sensaciones y deseos primarios. El afán de secularizarlo y relativizarlo todo, se extrema en el materialismo de Lamettrie, de Holbach, de Helvetius. En la sensación y en el deseo hay todavía rastro humano , el camino de la mala infinitud reclama ir más lejos hasta la negación absoluta, hasta la deshumanización radical: la sensación y el deseo son fantasmas de procesos fisiológicos. La vida del alma se lee integramente en los procesos corporales, lo único real y verdadero en la máquina humana. Desde entonces los médicos y naturalistas serán los depositarios de la sabiduría del hombre. Con toda oportunidad anuncia Lamettrie: «El nombre no será jamás feliz si no se decide a ser ateo».

Eliminando la eternidad en nombre del progreso natural indefinido, se quiebra la' continuidad del tiempo, los momentos se dividen y se separan en la sucesión, sin valor ni finalidad propias; cada uno de ellos se anula en el siguiente, sólo es medio para el tránsito ulterior. La conciencia naturalista del progreso es la negación absoluta de la conciencia histórica.

En esta forma se va cumpliendo la liberación del individuo de todos los vínculos con la tradición, con la autoridad espiritual y temporal; la crítica lo va desvinculando progresivamente de toda relación de servicio y de deber fuera de aquellas obligaciones expresamente contraídas o consentidas. Es la posesión de la libertad como *arbitrio* y su desconocimiento como principio de responsabilidad. La libertad ha dejado de ser una conquista difícil, el resultado de una disciplina severa de la vida, el dominio de las pasiones por la voluntad racional, el largo esfuerzo inteligente para alcanzar el hábito de una existencia decorosa; ahora la libertad resulta ser un don de la naturaleza; ahora resulta que se nace libre y la educación que formaba en la libertad al ciudadano y a la persona ética, no es más que una violencia, un instrumento de servidumbre para el hombre. Por eso la nueva educación que programa Rousseau en «El Emilio» ha de ser fundamentalmente negativa, ha de favorecer el espontáneo desarrollo de la sensación y del impulso.

El principio del egoísmo regula la existencia

y todo el problema de la vida se agota en el bienestar y en la comodidad; todo se resuelve en habilidad para existir a gusto y los demás existen exclusivamente para el bienestar de cada cual.

La Revolución Francesa es esencialmente política: significa el tránsito de un régimen organizado jerárquicamente en estamentos, a un régimen de *clases*, es decir a un orden fundado en categorías primordialmente económicas. «Los individuos, en cuanto ciudadanos de este Estado, son personas privadas que tienen por propio fin su particular interés.» (Hegel: Filos. del Derecho. Parte III, Sec. II. Parag. 187)

Aparece, pues, el extraordinario espectáculo de un Estado que *aparentemente* solo existe por y para el individuo; *el Estado externo*, convenido y conveniente para asegurar el bienestar y la comodidad materiales del mayor número, mediante el libre juego, la libre concurrencia de los egoísmos individuales.

La autoridad política no tiene otra función que garantizar el cumplimiento del contrato establecido para limitar los efectos negativos y perjudiciales de la concurrencia natural. Su principio es la intervención mínima y su perfección, una aparente neutralidad: la misma que observan en el *Mercado Libre las leyes de la oferta y la demanda.*

Veamos los fundamentos del Estado indiferente a toda eticidad, a toda función positiva en la promoción del Bién Común y de la perfección espiritual del individuo, a través del «Tratado del Gobierno

Civil» de J. Locke; obra que no ha tenido tanta trascendencia histórica como el Contrato Social de Rousseau (1) pero, en verdad, su fuente primera y más importante. Después nos ocuparemos de las respuestas teóricas y políticas al Estado liberal, instaurado por la Gran Revolución.

A. —El Estado Liberal o Indiferente

En la historia del pensamiento político inglés y europeo no es Locke el primero que fundamenta el Estado en un contrato convenido por hombres supuestos originalmente libres y en la posesión de la totalidad de los derechos; Hobbes inaugura esta pseudoconcepción que establece la fuente del Derecho y de la Libertad en un supuesto *estado de naturaleza*. Resulta así que el Estado no es el espacio de la libertad y del derecho; todo lo contrario; se constituye por una renuncia, por una limitación que un grupo de hombres, *impone por conveniencia* a su plenitud de libertad.

---

(1) «Es el Contrato Social que ha hecho la Revolución.....la influencia de Rousseau ha sido todopoderosa sobre los actos esenciales y fundamentales de la Revolución» (P. Janet: Historia de la ciencia política-3ª ed. Tomo II. pág. 455. Paris 1887)

«Rousseau es en Francia, el profeta por excelencia de la Revolución» (Sorel: Europa y la Revolución Francesa—Tomo I. pág. 104)

«Potente ha sido Rousseau, tanto como Voltaire, y se puede decir que la segunda mitad del siglo le pertenece» (H. Taine, L' Ancien Régime, Libro IV. Cap. I).

«Leed los discursos de la Asamblea constituyente; encontraréis una multitud donde los pensamientos, las palabras, las fórmulas de J. J. Rousseau abundan a cada paso, muchas de ellas no son más que capítulos desprendidos del Contrato Social» (Janet—Historia de la ciencia política, tomo II, pág. 455).

Estas citas han sido tomadas de «Moral et Sociologie» de S. Déploige, obra crítica de valor decisivo para el estudio de los orígenes, del contenido y del método, de la poco francesa Sociología francesa contemporánea.

Se comprende que esta *representación ficticia* de la naturaleza y formación del Estado, recibe toda su fuerza de convicción y toda su eficacia política en razón *de lo que niega y sustituye*; y no, en modo alguno de las sin razones que construye artificialmente. Es, en rigor, la primera *Ideología* moderna, un ejemplo típico de *Política Sociológica*, al que seguirán otros en representación de voluntades e intenciones políticas encontradas.

Afirma Locke al iniciar el capítulo séptimo de la obra citada: «Habiendo nacido todos los hombres naturalmente libres, iguales e independientes, ninguno puede ser sustraído de ese estado y sometido al poder político de otro, sin su propio consentimiento, por el cual puede convenir con otros hombres para juntarse en sociedad con el fin de atender a su conservación, a su seguridad mutua, a la mayor tranquilidad de su vida, al goce apacible de lo que le pertenece y para abrigarse contra los insultos de los que quieren dañar y perjudicar. Tales son, pués, los orígenes y los fines de la asociación política».

Para justificar este origen mediante un acuerdo semejante al que se celebra en cualquier contrato comercial, tiene qne imaginar un *estado de inocencia* en el hombre: «Una primera edad en el mundo que era de oro; la ambición, la avaricia, el amor sceleratus habendi, los vicios no habían aún corrompido el corazón de los hombres en aquella época dichosa y no les había infundido ideas falsas rela-

tivamente al poder de los príncipes y de los gobiernos» (Cap. VII, 17).

Casi todos los argumentos utilizados tienen esta simplicidad, esta misma vulgaridad, esta misma facilidad, esta misma intención de seducir al gran número. El mismo carácter en todo sentido que lleva, por ejemplo, la ideología marxista.

Nos interesa, sobre todo, subrayar otra razón más que leemos en el mismo capítulo séptimo, y que se refiere al problema de la relación del hombre con la familia y con la Nación.

«Es, pues, evidente por la práctica misma de los gobiernos, así como por las leyes de la sana razón, que el niño no nace sometido a ningún gobierno ni miembro de ninguna sociedad. Permanece bajo la tutela y autoridad de su padre hasta que haya llegado a la edad de la discreción, entonces es libre, *puede elegir* el gobierno que le parezca mejor, y unirse al cuerpo político cuyas leyes sean de su agrado» (Parag. 24).

Aquí se advierte claramente que no se reconocen *deberes primordiales* en el hombre, respecto de la familia y de la Nación. No olvidemos que el Estado no es más que el gobierno organizado de la *Nación*, de esa comunidad que se integra con elementos naturales más o menos afines de proximidad, de raza, etc., pero que es esencialmente comunión de hombres en el mismo esencial contenido del espíritu y del corazón, en la misma memoria y en la misma esperanza, en razón de su *nacimiento*

común a la vida del alma y a la pasión de la vida.

Esa insistencia en la *libertad de elección* que se reconoce ilimitada, este extremismo liberal, significa que quedan reservados a nuestro exclusivo *arbitrio*, no sólo nuestros derechos sino también los deberes *fundamentales*, puesto que ellos dependen del contrato que aceptemos expresa o tacitamente.

Por eso junto a este «racionalismo» abstracto, mecanicista, artificioso, que no produce más que *razones* externas y utilitarias para fundamentar el *Estado de la libertad*; y que conduciría irremediablemente a la disgregación y a la anarquía. a pesar de la inmutabilidad relativa del pacto establecido; junto a este principio de arbitrio y de egoismo «razonados» veremos afirmarse, potenciarse y exaltarse el *sentimiento de la nacionalidad*, la adhesión del alma, de la raíz de la vida, a esa comunidad de la sangre espiritual, como un movimiento de defensa, como una reacción extrema de lo intimo del ser, para afirmar ese vínculo primordial, ese *deber anterior* a los derechos del egoismo individual, que una inteligencia desquiciada del ser rechaza o subordina.

Esta contradicción profunda se debate y se manifiesta en todo su dramatismo en la vida de los Estados liberales; es un claro testimonio de esta situación, la famosa conferencia de Renán sobre ¿Qu' est-ce qu' une nation?

En palabras maravillosas de pasión y de belleza, exalta la unidad, la continuidad, el significado fundamental y decisivo que tiene la nación para la

vida del hombre: «Una nación, es un alma, un principio espiritual. Dos cosas que en verdad no son más que una. Una está en el pasado, la otra en el presente. Una es la posesión en común de un rico legado de recuerdos; la otra es el consentimiento actual, el deseo de vivir juntos, la voluntad de hacer la herencia que se ha recibido indivisa.... Se ama en la proporción de los sacrificios que se han consentido, de los males que se han sufrido. El canto espartano: «Somos los que fuisteis, seremos lo que eres» es en su simplicidad, el himno abreviado de toda patria.»

Cabe preguntarse que referencia puede señalarse aquí al supuesto hombre en «estado de naturaleza», ficción del egoísmo y del arbitrio absolutos, que elige, que debe elegir, la sociedad; darle su consentimiento para deberse a ella.

Pero esta adhesión fervorosa del corazón, esta piedad extremecida y exaltada por los sacrificios y los afanes de las generaciones pasadas, se enfría y se desvanece en las «razones» ulteriores sobre los fundamentos *electivos*, de la nación: «Yo sintetizo señores, el hombre no es esclavo ni de su raza ni de su lengua, ni de su religión, ni del curso de los ríos, ni de la dirección de las cadenas de montañas. Una gran agregación de hombres, sana de espíritu y cálida de corazón, crea una conciencia moral que se llama una nación. Mientras ésta conciencia moral prueba sus fuerzas, por los sacrificios que exige la abdicación del individuo, en provecho de la comu-

nidad, ella es legítima, tiene derecho a existir. Si las dudas se elevan sobre sus fronteras *consultad a las poblaciones disputadas...»*

He aquí una retórica intelectualista que contrasta absolutamente con el fervor y la devoción de las expresiones anteriores. Y así acontece en la vida diaria del Estado. Una cosa es que el hombre llegue a desertar de su misión y de su responsabilidad; y otra cosa es, considerar legítima, considerar justificada la traición a un destino. (1)

---

(1) Los textos que transcribimos a continuación, del Contrato Social de Rousseau, son un nuevo testimonio de la situación puramente dialéctica, del antagonismo radical, de la contradicción en que se promueve el Estado liberal: «Solo hay una ley que, por su naturaleza, exige el consentimiento unánime: la ley del pacto social, pués la asociación civil es el acto mas voluntario de todos. Nacido todo hombre libre y dueño de sí mismo, nadie puede, bajo ningún pretexto, sojuzgarlo, sin su consentimiento.» (Libro IV. —Cap. 2)

«Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con la fuerza común la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual cada uno, uniéndose á todos, no obedezca sino a sí mismo y permanezca tan libre como antes.» Tal es el problema fundamental cuya solución da el Contrato Social.» (Libro I Cap. 6)

«Puesto que ningún hombre tiene por naturaleza autoridad sobre su semejante, y puesto que la fuerza no constituye derecho alguno, quedan solo las convenciones como base de toda autoridad legítima entre los los hombres....Renunciar a su libertad es renunciar a su condición de hombre, a los derechos de la humanidad y aún a sus deberes. No hay resarcimiento alguno posible para quién renuncia a todo. Semejante renuncia es incompatible con la naturaleza del hombre: despojarse de la moralidad. «(Libro I, Cap. IV).

En contraste con esta exaltación del *individuo*, puesto como principio y fin de la sociedad civil, Rousseau exige un Estado omnipotente, la absorción total de la voluntad individual en la «Voluntad General»:«Estas cláusulas del pacto social, bién estudiadas, se reducen a una sola a saber: la enajenación total de cada asociado con todos sus derechos a la comunidad entera....«(Libro I, Cap. VI.)

«Así como la naturaleza ha dado al hombre un poder absoluto sobre todos sus miembros, el pacto social da al cuerpo político un poder absoluto sobre todos los suyos. Es éste mismo poder que, dirigido por la voluntad general, toma como ya he dicho, el nombre de soberanía» (Libro II, Cap. IV)

«Cada cual al dar su voto, emite su opinión, y del cómputo de ellos se deduce la declaración de la voluntad general. Si, pues, una opinión contraria a la mia prevalece, ello no prueba otra cosa sino que yo estaba equivocado y que lo que consideraba ser la voluntad general no lo era». (Libro IV. Cap. II).

Otro hecho que es preciso destacar en el régimen liberal, tan celoso de las libertades individuales, es como ya hemos señalado, que convierte en *separación radical y excluyente,* la distinción cristiana del orden espiritual y del orden temporal. Es la separación de la vida privada y de la vida pública. Esto lleva necesariamente a la dispersión de la vida tanto en la sociedad como en el individuo.

B. — El Estado Panteista

El inmanentismo hegeliano impone de necesidad, que el principio y el fin de la eticidad, encuentren su existencia plena en el mundo. Por eso, el Estado constituye la realidad misma de la libertad. La ley moral que solo tiene una existencia subjetiva en cuanto deber, alcanza su realidad objetiva, acabada, en el Estado; lo que es mero deber ser en el fuero de la conciencia individual se eleva a conducta habitual, a la segunda naturaleza de la *costumbre*, en la vida del Estado.

El ingreso de Dios al mundo es el Estado; «la totalidad ética, la realización de la libertad.... ese Dios real» (Filosofía del Derecho, 152 agregado al parag. 258).

El hombre no solamente en cuanto individuo, sino también en cuanto persona, es absorbido por este nuevo ídolo, que se propone como la realidad y la verdad de su existencia moral: «El Estado, co-

mo la realidad de la voluntad sustancial que posee en la conciencia de sí individual elevada a su universalidad, es lo racional en sí y para sí. Esta unidad sustancial como absoluto e inmóvil fin de sí misma, es donde la libertad alcanza la plenitud de sus derechos, así como este fin último tiene el más alto derecho frente a los individuos, cuyo deber supremo es el ser miembros del Estado» (Filosofía del Derecho, Sec. III, parag. 258).

En esta actualización y objetivación de la libertad, lo particular es asumido umversalmente, es puesto en la universalidad del fin. La Idea, el Espíritu que ha regresado a sí mismo a través de su extrema negación en la naturaleza, que ha retornado a ser *en sí mismo* desde su extrañamiento total en el *ser en otro* de la exterioridad, de la pura inmediatez, comienza el ciclo de su plenitud, es decir, comienza a ser él mismo en otro, a *ser para sí*. La interioridad se exterioriza permaneciendo ella misma; la idealidad se realiza, afirmándose a sí misma en la existencia, revelándose ella misma, el concepto de sí. como mundo existente. El sujeto que se sabe a sí mismo se identifica con el objeto. Por eso la Filosofía del Derecho «tiene por objeto la Idea del Derecho, o sea, el concepto del Derecho y su realización» (Op. cit. - Introd. 1); y el sistema del Derecho «es el reino de la libertad realizada, el mundo del espíritu, que se expresa a sí mismo como en una segunda naturaleza» (Ibid. 4).

La libre racionalidad que es *voluntad*. se rea-

liza universalmente, se consuma en esas objetivaciones del mundo moral, de la segunda naturaleza creada por el hombre. Y como ya hemos referido, la culminación de la existencia moral es el Estado, última estructura de la voluntad, no en el sentido de la más tardía en el tiempo, sino en que es lógicamente la más completa, la más elevada, la más perfecta. El todo subsiste para sí mismo en cada uno de sus grados; por eso en su término, es él mismo pero más colmado, más diferenciado: supera y recoge en sí todos los momentos anteriores.

La voluntad se muestra primero como subjetividad particular, como voluntad inmediata o natural; sus determinaciones aparecen como un contenido existente en modo espontáneo, natural (son los impulsos, los apetitos, las inclinaciones, los deseos, etc.); en este estadio la voluntad se manifiesta finita, le falta la forma de la racionalidad. La voluntad deviene verdaderamente objetiva, universal, cuando es superada la inmediatez del impulso, la subjetividad y la particularidad accidentales del contenido, en su ordenación racional del Derecho.

La libertad se realiza en la serie dialéctica del *Derecho abstracto*, de la *moralidad* y de la *eticidad*.

1º.—La esfera del Derecho abstracto define la existencia inmediata y externa de la libertad; es la voluntad que se afirma en una posesión externa, en la *propiedad*; que se reconoce en una relación externa, el *contrato*. El hombre existe aquí como *persona jurídica*.

2°.—El segundo momento consiste en la reflexión de la voluntad sobre sí misma, en la referencia subjetiva a la ley moral; es la esfera de la moralidad en que el hombre se determina como *individualidad subjetiva* frente al bien universal.

3°.—La realidad y la verdad de los dos momentos anteriores, antagónicos entre sí, se realiza en la voluntad que se afirma en sí misma y en el mundo exterior: el mundo de la eticidad.

La eticidad es el mundo creado por el hombre como objetivación de sí mismo y para sí mismo; es la posición de su vida universal. El sistema de las estructuras de la voluntad ética se cumple: *en la familia*, *en la sociedad civil y en el Estado.*

La familia es la existencia inmediata de la libertad, su existencia como espíritu natural. El individuo está referido al todo familiar; es alguien dentro de esa comunidad substancial, fuera de ella no es nada. La sustantividad de la familia es *natural*; pertenecemos y nos debemos a ella por el hecho de nacer.

La sociedad civil es la forma de la división y de la apariencia; es la negación de la eticidad porque la universidad de la ley está subordinada al equilibrio de los egoismos individuales.

El Estado representa la integración de la unidad sustancial que es inmediata en la familia y de la desunión en el momento de la apariencia que constituye la sociedad civil.

La superación resulta pues, de la conservación

de los momentos anteriores dentro de una estructura superior. Cada uno de los grados de la Idea, cada una de las estructuras de la voluntad, es a la vez, *estadio* y *estrato*; es etapa y contenido permanente. El juego entre el conservar y el abolir define el sentido dialéctico de la historia: cada momento cumple un valor que lo hace subsistente. Lo contrario sería postular la posición de «un nuevo comienzo» en cada instante, negación misma de la realidad y de la verdad de la historia.

La serie dialéctica del derecho, de la moralidad y de la eticidad traduce un orden lógico, no una sucesión real en el tiempo.

En rigor, el Estado ético de Hegel es una necesidad dialéctica del Estado indiferente. La ideología hegeliana constituye la reacción frente a la ideología liberal, define una política sociológica contrapuesta a la política de la revolución burguesa.

En el mundo contemporáneo, la concepción panteísta del Estado elaborada por Hegel, se promueve resueltamente en la política del Fascismo y del Nazismo. Mussolini formula este concepto en modo categórico: «La Nación como Estado, es una realidad ética, que existe y vive en la medida en que se desenvuelve. Para ella, detenerse es morir. Por lo tanto, el Estado no es solo una autoridad que gobierna y da forma legal y valor de vida espiritual a las voluntades individuales: es también un poder que hace valer su voluntad en el exterior, haciendo reconocerla y respetarla; es decir, demostrando

por los hechos la universalidad en todas las manifestaciones necesarias de su desarrollo. De ahí la organización y la expansión, por lo menos, virtuales. *El Estado puede ser asimilado así a la naturaleza de la voluntad humana, que no reconoce límites a su desenvolvimiento, y prueba su infinitud al realizarse»* (El fascismo - pag. 15)

Corresponde una aclaración sobre los nuevos Estados de España y de Portugal para evitar el equívoco general que los confunde entre los Estados panteístas. El esfuerzo constructivo en ambos países, tiende a restituir las verdades cristianas desquiciadas y esparcidas por tres siglos de crítica naturalista, a su lugar propio, al orden de la Caridad y de la recta razón.

Es ilícito elevar al rango de fin ultimo, una instancia temporal y particular, como el individuo, la raza o el Estado.

La política naturalista se promueve necesariamente en una dialéctica de la *contradicción*: tiene su principio en la crítica de todo lo que constituye un orden (la religión, la ciencia, el derecho, etc.), divide la conciencia y la vida del hombre y lo precipita en la multiplicidad; en el extremo de la dispersión, se resuelve violentamente en el absolutismo estadual, en la unidad sin diferencia.

«Si el hombre no fuera verdaderamente nada más que ese pobre ser degradado, de conciencia cadtica y obscura, la disciplina mecánica de los estados totalitarios, el despliegue de grandes mitos co-

lectivos, serían ciertamente los únicos remedios que pudiesen convenirles! Porque nos fundamos en una filosofía, en una ciencia, en una fé, capaz de oponer al falso orden del totalitarismo el universalismo de la verdad, sabemos que ellos no pueden bastar al hombre. Tememos al igual que la anarquía, la unanimidad moral que ellos le imponen con una potencia de sugestión prodigiosa. — (Massis, Jefes, pag. 25)

C. — El Estado Nihilista

«¿Qué cosa quedaba, finalmente, por sacrificar? ¿No debía llegarse hasta el punto de sacrificar todo lo que hay de consolador, de sagrado, de salutífero; hasta el punto de sacrificar la esperanza y la fé en una secreta armonía, en la bienaventuranza y justicia eternas? ¿No se debió sacrificar a Dios mismo, y adorar las piedras, la estupidez, la fuerza de gravedad, la nada?

Sacrificar a Dios en aras de la nada: este paradójico misterio de una extrema crueldad, fué reservado para la generación que viene, y todos nosotros estamos en el secreto». (Nietzsche - «Más allá del Bien y del Mal». - Cap. III, pág. 63).

Hemos dicho anteriormente que la Revolución Francesa y, en general, la revolución política moderna, significa el tránsito de un régimen de sociedad estructurado jerárquicamente en *estamentos*, con diferencia de privilegios y responsabilidades, a un régimen social de *clases*, es decir, a una situación en que sobre la base de una igualdad abstracta de de-

rechos, se desarrolla la más extrema desigualdad de fortuna entre un inmenso proletariado y un grupo reducido de poseedores de capitales; la diferencia con el régimen anterior, en sus buenos tiempos, finca en que nadie tiene obligaciones sobre nadie, en que los privilegios no suponen responsabilidades correlativas, según acontecía entre el señor y sus vasallos, entre el señor de la tierra y el campesino. El estamento se define por un ideal de vida, por un sentido del honor, por un decoro de ser y no por comunes privilegios económicos, aunque estos puedan y acompañen con frecuencia al mismo. Una clase en cambio es una categoría social económica; se define exclusivamente por la común situación y los comunes intereses económicos.

La aplicación a la industria en una escala prodigiosamente acelerada de la máquina y la comercialización total de la vida, por una parte; la indiferencia burguesa ante los contenidos de la vida espiritual y moral, por otra, hacen propicia las circunstancias para el nacimiento y el desarrollo de la más feroz ideología del resentimiento: el marxismo.

La crítica de Marx extrema hasta el nihilismo radical, la actitud burguesa de indiferencia ante los valores del espíritu. Toda la historia del hombre es interpretada en función exclusiva de los intereses económicos, de la lucha de clases. La actividad del pensamiento, las virtudes morales, la creación artística, los sentimientos delicados, la organización de la sociedad, la voluntad política; todo eso que es el

contenido de la vida propia del hombre es degradado al nivel de meras *ideologías*, es decir reflejos y expediente de los intereses de la clase dominante. Esta es la ideología marxista, su política sociológica: una representación de la historia total de la humanidad que lleva necesariamente por el juego y la oposición de las fuerzas económicas al futuro e inevitable régimen comunista, así como la sociedad burguesa ha surgido necesariamente de la sociedad feudal. «Cada época es su propio sepulturero», sentencia el Manifiesto Comunista.

El Estado es la primera ideología, en el concepto marxista. Dejemos que Engels nos aclare el significado de esta posición de la autoridad política: «Así, pues, el Estado no es de ningún modo un poder exteriormente a la sociedad; tampoco es la realización de la idea moral, «ni la imagen y la realización de la razón», como lo pretende Hegel. Es más bien un producto de la sociedad cuando llega a un grado de desarrollo determinado; es la confesión de que esa sociedad se pone en una irremediable contradicción consigo misma, y está dividida por antagonismos irreconciliables, que es impotente para conjurar. Pero a fin de que las clases antagonistas, de opuestos intereses económicos. no se consuman a sí mismas, y a la sociedad con luchas estériles, hácese necesario un poder que domine ostensiblemente a la sociedad y se encargue de dirimir el conflicto o mantenerlo dentro de los límites del «orden». Y ese poder nacido de la sociedad, pero

que se pone por encima de ella y se le hace cada vez más extraño, es el Estado» (Engels: El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado, pag. 160).

Más adelante, en la misma obra señala el fin del Estado, como resultado necesario de la dialéctica inmanente a la sociedad burguesa. La futura situación social es representada como el « salto a la libertad », es decir se producirán fatalmente las condiciones para una existencia, por primera vez libre del hombre. El Estado es el testimonio más concreto de la opresión, del dominio de clases, de la explotación de gran parte de la sociedad por un pequeño núcleo de ella. Situación que se presenta a lo largo de toda la historia inmediatamente después de las primeras organizaciones primitivas que fueron comunistas como serán las del futuro.

Por eso afirma Engels: «Así, pués, el Estado no existe desde toda la eternidad. Hubo sociedades que se pasaron sin él, que no tuvieron ninguna noción del Estado y de la autoridad del Estado. En cierto grado del desarrollo económico, necesariamente unido a la escisión de la sociedad de clases, esta escisión hizo del Estado una necesidad. Ahora nos aproximamos a paso de gigante a un grado de desarrollo de la producción en que, no solo ha dejado de ser una necesidad la existencia de estas clases, sino que ha llegado a ser un obstáculo positivo para la producción. Las clases desaparecerán tan fatalmente como surgieron. La sociedad, que

organiza de nuevo la producción sobre las bases de una asociación libre e igualitaria de las producciones, transportará toda la máquina del Estado allí donde entonces le corresponde tener su puesto: al museo de antiguedades, junto al torno de hilar y junto al hacha de bronce». (Ob. cit. pag. 164).

Si el régimen comunista de la vida no fuera una imposibilidad y se cumplieran las profecías de sus propagandistas, habría desaparecido toda existencia propia del hombre, habría finalizado el drama del Destino humano sobre la tierra. (1)

---

(1). El nihilismo radical del marxismo se evidencia en el hecho de que constituye una praxis, una acción política que se propone la eliminación de todo principio espiritual en la existencia humana. Todo su empeño consiste en rechazar implacablemente una *realidad sustancial*, una naturaleza íntima, en el hombre. Este odio a lo eterno, a lo permanente, al ser, condiciona su «crítica» de la religión, de la filosofía, del arte, del derecho, de todas las manifestaciones de la vida espiritual. El punto de vista de la *sustancia* es sustituida por el del accidente; la explicación por la *razon de ser* es sustituida por la reducción a las *condiciones mudables*, a las circunstancias dadas. Marx ha insistido largamente en esta «hipótesis de trabajo», en este método de investigación: en su «Tesis sobre Feuerbach» establece: «la doctrina materialista de que los hombres son productos de las circunstancias y de la educación, que, por tanto, hombres cambiados son productos de otras circunstancias y distinta educación, olvida que las circuntancias son transformadas precisamente por los hombres y que el mismo educador debe ser educado... La coincidencia de la modificación de la circunstancia con la actividad humana solo puede ser concebida y racionalmente comprendida como práctica trastrocadora».

Se trata, pues, de educar al hombre en conformidad con las nuevas condiciones de su existencia, para evitar toda reaparición de las supersticiones religiosas y metafísicas que exigían las situaciones existenciales anteriores. Para conseguir este resultado es necesario cultivar la inteligencia humana en la crítica totalitaria del materialismo dialéctico. Asegura Engels que: «Si partimos siempre de este punto de vista para el examen, hemos terminado de una vez por-todas con la [illegible] soluciones definitivas, a las verdades eternas; tenemos siempre conciencia de la limitación necesaria de todos los conocimientos adquiridos, de su condicionalidad por las circunstancias bajo las cuales han sido conquistados; ya no nos dejamos imponer por las insuperables oposiciones de verdadero y falso, bueno y malo, idéntico y diferente, necesario y contingente, de uso corriente en la vieja metafísica: sabemos que estas oposiciones sólo tienen un valor relativo, que lo que hoy es reconocido por verdadero tiene igualmente su

oculto lado falso, más tarde patente, así como lo hoy falso tiene su lado verdadero, en virtud del cual pudo anteriormente valer como cierto; sabemos que la supuesta necesidad se compone de puras contingencias y que la pretendida contingencia es la forma bajo la cual se oculta lo necesario. Y así por el estilo». (Luis Feuerbach y el fin de la filosofía clásica. IV).

CAPITULO VII

IDEOLOGIA Y POLITICA

Es notorio que la posibilidad de una reflexión sobre el problema de la ideología, supone la trascendencia de su límite en tanto que prejuicio de clase, de partido, de raza etc. La misma pretensión de Marx de desenmascarar las ideologías burguesas (religión, filosofía, ciencia, derecho) implica la afirmación de la *teoría* como sistema de verdades objetivas; su crítica se presenta exigiendo universal reconocimiento y validez absoluta.

La vida social no puede pensarse adecuadamente sin referirla a la naturaleza íntima, a la razón de ser del hombre. Una ciencia de la sociedad que se propone estudiar el mero fenómeno, o sea, las condiciones puramente externas en que se manifiesta una situación social determinada, se constituye en el rechazo del punto de vista de la teoría, acusando

una intención práctica. un propósito político en la raíz misma de la conciencia sociológica. En lugar de un verdadero sistema de conceptos, la apariencia de un sistema elaborado con pseudoconceptos o ficciones conceptuales: política sociológica en lugar de verdadera sociología política.

El ser sustancial del hombre es compuesto. La inteligencia racional que es el principio de su autonomía, constituye su naturaleza idéntica, la posibilidad renovada en cada individuo, de realizar una existencia en conformidad con los fines conocidos. Pero el hombre actualiza su elevada naturaleza en una *materia* que le es dada; en otros términos, su ser espiritual se manifiesta como dominio, como señorío sobre una *vida* que le es dada en condiciones peculiares e intransferibles (factores raciales, psicológicos, geográficos, económicos, etc.) Las construcciones sociológicas ficticias, *ideologías y utopías*, que son testimonios de expresas o implícitas voluntades políticas en sus autores, resultan de un doble error surgido de la arbitraria y abstracta separación de la razón de ser y de las condiciones necesarias pero externas, de la vida humana; de ahí la posición exclusiva y excluyente de una de las dos instancias que constituyen la realidad del hombre: *materialismo* e *idealismo*.

Sostiene la concepción marxista que las condiciones externas determinan la conciencia y la conducta del hombre, en todas las situaciones históricas. Sobre la base de un materialismo grosero y, sobre

todo, de la absoluta supuesta preponderancia de los factores económicos, es construída la representación de la realidad social, de tal modo que el ser espiritual del hombre no juega papel alguno en su movimiento o, al menos, no es la fuerza activa primordial. «La estructura económica de una sociedad dada constituye siempre la base real que debemos estudiar para comprender la entera superestructura de las instituciones políticas y jurídicas, asi como las concepciones religiosas, filosóficas y otras que le corresponden» (Introducción al socialismo científico): así expresa claramente Engels el sentido materialista del marxismo.

Las ideas son meros reflejos de las relaciones materiales y se explican facilmente en su eficacia. Se introduce una especie de mecanismo fisiológico o psicológico que, dadas determinadas condiciones sociales, produce determinadas ideas en el cerebro.

El Estado mismo es considerado como el primer poder ideológico sobre los hombres (1).

—Fuera de la pretendida teoría económica y naturalista, todo lo demás que el hombre piensa es ideología; mera promoción de intereses de clases; mero reflejo de las relaciones sociales. Se advierte claramente el contrasentido de esta interpretación. Ocurre que el espiritu es puesto desde el prinipio fuera de la existencia, desvalorizado en epifenómeno.

---

(1): Con el Estado se nos aparece el primer poder ideológico sobre los hombres (Engels: Luis Feuerbach y el fin de la filosofía clásica. IV)

Nada más justo que después aparezca siempre como apariencia.

Freyer advierte que el problema de la ideología, planteado en esta forma groseramente materialista es correlativo al problema de la «realización» en el terreno idealista. Aquí también se pone uno de los términos de la existencia en función del otro, solo que en sentido contrario. Hegel establece desde el principio que el mundo histórico es esencialmente logos. Idea absoluta. El tiempo es simplemente el medio de exposición o de explicitación de la Idea; el individuo, instrumento de la misma; las estructuras sociales objetivaciones de la Idea. La vida social se resuelve en el problema de la ideología.

Es notorio que ambas posiciones están construídas artificiosamente, sobre la base de una problemática falsa, de una pseudometafísica. por eso ambas recuerdan la serpiente que se muerde la cola, tomadas en conjunto y en sus resultados.

Pero en el fondo de cada una de ellas encontramos una justa posición del problema que se extravía ulteriormente. Si los despojamos de su contenido especulativo, de su dogmática extremista, entonces el problema de la ideología queda planteado más o menos así: como reflexión sociológica concreta del contenido de la cultura; se trata de comprenderla en la representación total de la realidad social como momento constitutivo de ella, instancia eficaz en el movimiento social: *política sociológica*.

Cuando se estudia el tránsito del idealismo he-

ideas burguesas son, cada vez más, ideologías burguesas: mera fraseología, mera simulación consciente.

Freyer destaca el problema de la ideología y de la utopía en el centro mismo de la sociología: el problema de la diversidad de las mismas, de las condiciones de su existencia; además la participación decisiva de la ideología y de la utopía en las luchas sociales y políticas; por último la pugna entre ellas, su recíproca negación y destrucción.

Indagar el valor de las ideologías y utopías como fuerzas transformadoras de la sociedad, es tarea primordial de la ciencia.

Un sistema sociológico que pretenda descartar la utopía y la ideología como instancias eficaces en la vida social, ignora la condición humana. La reflexión sociológica objetiva y determina en su alcance y en su valor, la *voluntad subjetiva* que promueve a las *ideologías*.

Cabe una clara distinción entre la voluntad dirigida por la razón y la voluntad que utiliza a la razón para dar una apariencia de *objetividad* y de *universalidad* (una apariencia conceptual) a un interés particular y subjetivo. En el primer caso, hacemos ciencia política; en el segundo, política de la ciencia.

La ideología marxista, por ejemplo, traduce la realidad social en la imágen de un campo donde juegan dos fuerzas antagónicas e inconciliables: toda instancia material o espiritual es puesta en fun-

ción de una u otra fuerza, o sea, se sitúa en las líneas generales de la acción.

Por el contrario, en la reflexión sociológica esa voluntad aparece como tendencia parcial en el juego de fuerzas que obran en los hombres, como uno de los movimientos de intereses que impulsan la vida social; ella nos permite determinar las razones de su eficacia política, así como los medios adecuados para neutralizar su acción negativa.

El propósito de la ciencia es dominar objetivamente, racionalmente, el contenido de la voluntad. La elevación al *concepto* hace posible el imperio de la *prudencia* en el gobierno político de la ciudad.

BIBLIOGRAFIA

Aristóteles:
Política - Etica a Nicómaco - Metafísica.—

Bouglé C. y Raffault J.:
Eléments de Sociologie: Textes choisis et ordonnés.—

Burckhardt J.:
Historia de la Cultura Griega - 2 tomos.—

Cassirer:
L' illuminismo.—

Comte:
Curso de Filosofía Positiva - tomo IV. Sistema de Política Positiva. Catecismo positivista.—

Croce:
Lógica. - Storia della Storiagrafia.—

D' Alambert:
Discurso Preliminar de la Enciclopedia.—

Déploige:
Moral et Sociologie.—

Descartes:
Discurso del Método.—

Durkheim:
Las reglas del Método Sociológico - Sociologia y Filosofía - Les formes élémentaires de la vie réligieuse.—

Engels:
El Origen de la Familia, de la Sociedad y del Estado - Luis Feuerbach y el fin de la filosofía clásica - Introducción al socialismo científico - Esquema del desenvolvimiento histórico.—

Fichte:
Los Caracteres de la Edad Contemporánea - Discursos a la Nación Alemana.—

Freyer:
Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft - Los Sistemas de la Historia Universal.—

Hegel:
Lógica - Filosofía del Derecho - Lecciones sobre Filosofía de la Historia Universal - Historia de la Filosofía.— Filosofía del espíritu.—

Hobbes:
Leviathan.—

Lévy Bruhl:
Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures - La mentalité primitive - L' âme primitive

Locke:
Tratado del Gobierno Civil.—

Maritain:
Para una Filosofía de la Persona Humana - Les Degrés du Savoir —Quatre Essais sur L' Esprit dans sa condition Charnelle.

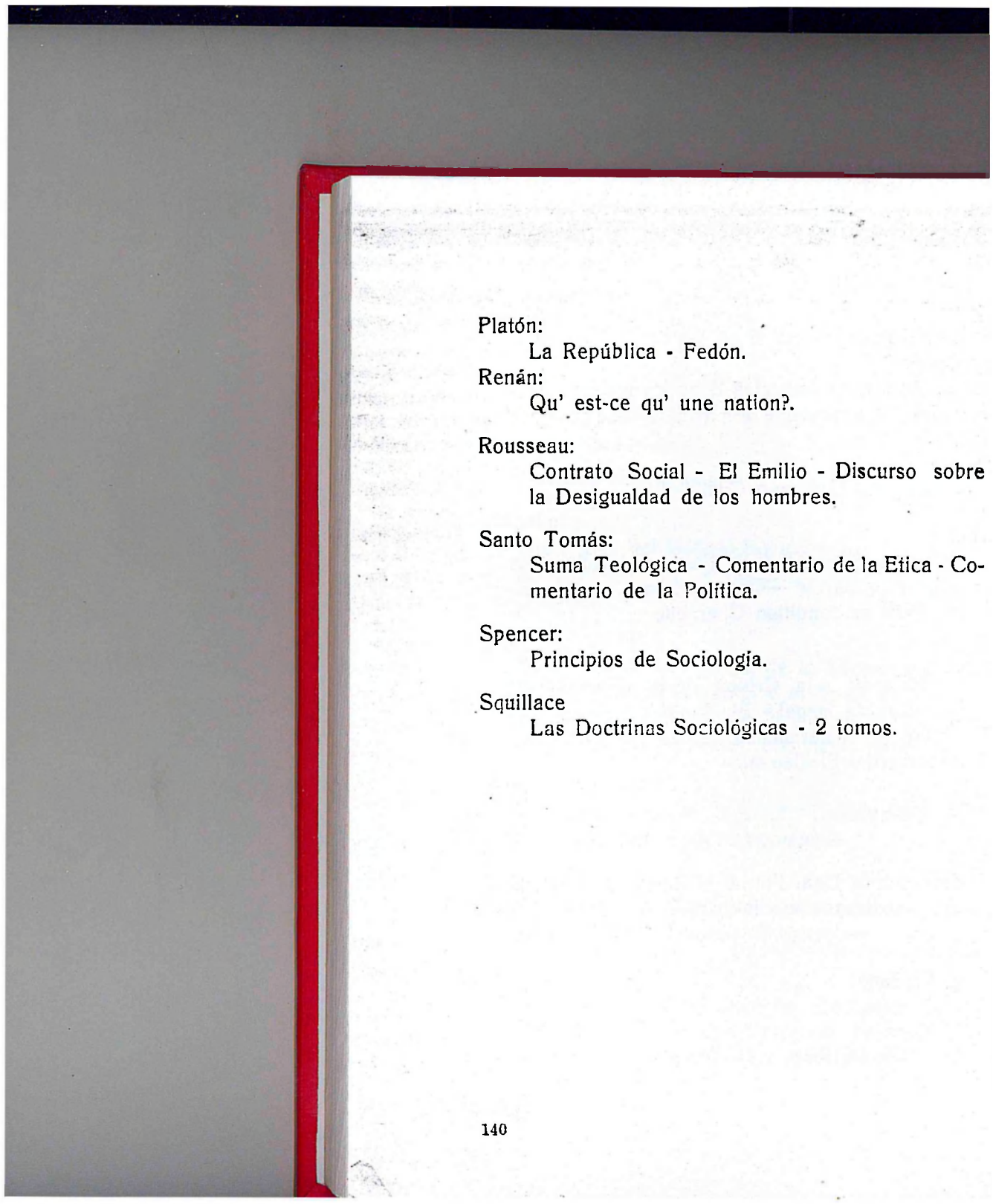
Marx:
Introducción a la Crítica de la «Filosofia del Derecho» de Hegel - El Manifiesto Comunista -Sobre el materialismo francés— Tesis sobre Feuerbach - El Capital.—

Massis: Jefes—

Mauss:
Essai sur le Don, Forme et Raison de l' échange dans les sociétés archaïques.—

Mussolini:
El Facismo.

Nietzsche:
Más allá del Bien y del Mal.



Platón:
La República - Fedón.
Renán:
Qu' est-ce qu' une nation?.

Rousseau:
Contrato Social - El Emilio - Discurso sobre la Desigualdad de los hombres.

Santo Tomás:
Suma Teológica - Comentario de la Etica - Comentario de la Política.

Spencer:
Principios de Sociología.

Squillace
Las Doctrinas Sociológicas - 2 tomos.

INDICE

Introducción ..... pág. 5

Cap. I Naturaleza e Historia. ..... » 19

Cap. II La Comunidad Prehistórica ..... » 33

Cap. III La Sociedad Política o el Estado en Oriente ..... » 47

Cap. IV La Ciudad Griega y el Imperio Romano ..... » 55

Cap. V La Política de ARISTOTELES ..... » 73

Cap. VI El Estado en el Mundo Moderno ..... » 103

A. — El Estado Liberal o Indiferente » 111

B. — El Estado Panteísta ..... » 117

C. — El Estado Nihilista ..... » 125

Cap. VII Ideología y Política ..... » 129

Bibliografía ..... » 157